ابن رشد اليوم

العدد الأول ١٩٩٩

التنوير شرقاً وغرباً

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

"لا يُقطع بكفر
مَنْ خَرق الإجماعَ فى التأويل"

ابن رشد

"كن جريئاً فى إعمال عقلك"

كانط

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

أحمد غريب

الكتـــــاب : ابن رشد اليوم

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

تاريخ النشر : ١٩٩٩م

الطبعة الثانية

الناشـــــر : **دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع**

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

ف : ٢٤٧٤٠٣٨، ت: ٢٤٦٢٥٦٢

التـــــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقـم الإيــــداع : ٩٩/٥٣٥٦

الترقيـــم الـدولـى : ISBN

977-303-160-8

ابن رشد اليوم



ابن رشد اليوم

المحرران

مراد وهبه

مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسـفية الأفروأسـيوية ورئيـس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

منى أبو سنة

سكرتير عام الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية وسكرتير الجمعيـة الدولية لابن رشد والتنوير

بثينة أبو سيف

المحرر التنفيذى للطبعة العربية

الناشر والموزع

دار قباء ٥٨ شارع الحجاز - القاهرة

فاكس : ٢٤٧٠٣٨

موبيل : ٠١٢-٢١٣٨٦٤٢

ابن رشد اليوم : كتاب غير دورى تصدره الجمعية الدولية لابن رشـد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية.

صندوق بريد ٥١٠١ - هليوبولس غرب - القاهرة ١١٧١

المحتويات

لماذا "ابن رشد اليوم" ؟

نأمل أن يكون هذا الكتاب غير الدورى بعنوان "ابن رشد اليوم" جواباً عن هذا السؤال. فابن رشد ، فى العصر الحديث، ليس مجرد فيلسوف إذ هو سياسى مقنّع. ونحن نزعم أن هذا الجانب الخفى هو الذى غيّر وجه أوروبا، وكان من العوامل الأساسية التى حررت أوروبا من قبضة السلطة الدينية.

إن كتاب ابن رشد العمدة وعنوانه "فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لم يكن عرضاً لحقائق نهائية، وإنما كان مرشداً للمحررين والانسانيين. وقد تجاوز هذا الكتاب وغيره من الكتب التى ألفها ابن رشد الاتهام الذى وجه إليه بأنه ملحد فى حين أنه واحد من مؤسسى التنوير الأوروبى.

فإذا رغبنا اليوم فى إحياء ابن رشد هل يكون محرضاً لنا على تأسيس تنوير جديد؟ وما هى المشكلات التى يمكن أن يثيرها؟ هل يمكن أن يكون مفهومه عن التأويل مضاداً حيوياً ضد الأصولية الدينية؟.

هذه هى الأسئلة الجوهرية التى ينشد هذا الكتاب إثارتها بفضل ما سيرد إلينا من مقالات نقدية للفلاسفة والعلماء من مختلف المجالات والثقافات. والغاية القصوى هى طرح أفكار ابن رشد الفلسفية من حيث هى مَوثَب لحوار جديد بين الثقافات فى ضوء القرن الواحد والعشرين وبرؤية مستقبلية.

إن الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير هى التى تصدر هذا الكتاب غير الدورى باللغتين العربية والانجليزية. وهذه الجمعية متفرعة عن الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية التى هى جمعية دولية غير حكومية وعضو فى الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية. ويشرف على تحرير هذا الكتاب مراد وهبه ومنى أبو سنه. والمقالات المنشورة فى النسخة العربية هى ترجمة للمقالات المنشورة فى النسخة الانجليزية مع إضافة مقالات تكتب خصيصاً للقارئ العربى. والناشر هو دار قباء بالقاهرة.

المحرران

مراد وهبه ومنى أبوسنه

رسالة

الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية

مراد وهبه

إن السبب فى تأسيس الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية مردود إلى بحث (١) ألقيته فى المؤتمر الفلسفى الباكستانى السابع عشر فى اكتوبر عام ١٩٧٥ فى لاهور، وعنوانه "الأصالة والمعاصرة فى العالم الثالث". وقد دار جدل حاد أيدنى فيه الأساتذة الشبان وعارضنى الأساتذة الشيوخ. وفى نهاية المؤتمر قرر المؤتمرون عقد مؤتمر فلسفى أفرو أسيوى لمناقشة القضايا الخلافية، وفوضونى فى إعداد هذا المؤتمر فى القاهرة. وقد انعقد فى مارس ١٩٧٨ بإشراف الإتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية تحت عنوان "الفلسفة والحضارة (١).

كانت الفكرية المحورية لبحثى فى مؤتمر لاهور تدور على أن ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الإمكان عبورها من غير مرور بمرحلتين إحداهما إقرار سلطان العقل والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير. بيد أنه ليس فى الإمكان تحقيق هاتين المرحلتين من غير مرور بعصرين وهما: عصر الاصلاح الدينى، وعصر التنوير الذى حرر العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل لصالح رجل الشارع.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

كيف يمكن تحقيق هاتين المرحلتين؟

فى رأيى أن هذا التحقيق ليس ممكناً إلا بالاصلاح الدينى والتنوير. الاصلاح الدينى يستند إلى "الفحص الحر للكتاب المقدس". ومن المأثور عن لوثر أن رسالته تقوم فى التخلص من ضباب الخرافة وتحرير المسيحيين من السمة الشمولية للكنيسة الكاثوليكية. هذا بالإضافة الى أن نظرية كلفن تزعم أن النجاح علامة على رضا الرب. وكان من شأن هذين الزعيمين أن أصبح التقويون فى انجلترا من أصحاب المصناع. ومن ثم بزغت الثورة الصناعية على نحو ما يرى ماكس فيبر. وبعد ذلك بزغ التنوير الذى تجاوز الاصلاح الدينى وحرر العقل ليس فقط من السلطة الكنسية المتحجرة بل من كل سلطة ما عدا سلطة العقل. وقد عبّر كانط عن ذلك وكان تعبيره واضحاً وعميقاً عندما عرّف التنوير بأنه "هجرة الانسان من اللارشد والانسان هو المسئول وحده عن عدم رشده" (٢).

ومعنى هذا التعريف أن الانسان هو المسئول عن التغلب على عدم نضجه، أى على عجزه عن إعمال عقله بدون معونة الآخرين، وبذلك يمكن القول بأن جوهر التنوير يكمن فى حرية إعمال العقل. وقد كان هذا المناخ الثقافى المواكب لصعود الطبقة البورجوازية هو السبب فى اندلاع الثورة الفرنسية.

والجدير بالتنويه، ها هنا، أن التنوير كان الرؤية المستقبلية للثورة الفرنسية. والرؤية المستقبلية ضرورية ليس فقط لتحريك المجتمع، وإنما أيضاً لتحريك التاريخ. فالتاريخ، فى رأيى، لا يتحرك من الحاضر أو الماضى، وإنما من المستقبل، لا يتحرك من الوضع

القائم "Status quo" وإنما يتحرك من الوضع القادم "Pro quo".
ثم إن التاريخ لا يتحرك فى خط مستقيم وإلا كانت حركته آلية ، ولا يتحرك على هيئة دائرة وإلا كان معاداً. ولهذا فالتاريخ يتحرك حركة لولبية تنطوى على عمليتين إحداهما تقدمية والأخرى تراجعية. ومعيار التفرقة بين التقدمية والتراجعية مردود إلى الكيفية التى نشأت بها الحضارة، إذ هى قد نشأت بسبب إبداع التكنيك الزراعى للتغلب على أزمة الطعام التى نشأت فى عصر الصيد. وبفضل هذا الإبداع تغيرت العلاقة بين الإنسان والطبيعة. فبعد أن كانت علاقة أفقية، فى عصر الصيد، حيث كان الانسان قانعاً بما تقدمه الطبيعة من حيوانات يصطادها لا ليستأنسها بل ليتغذى بها، أصبحت علاقته رأسية بمعنى مجاوزة الإنسان للطبيعة، أو بالأدق تكييف الطبيعة طبقاً لحاجات الإنسان المتزايدة، وليس تكيف الإنسان مع الطبيعة.


كارل ماركس

وماذا تعنى هذه المجاوزة؟

للجواب على هذا السؤال أستعين بماركس فى كتابه "الايديولوجيا الألمانية" حيث يقول "فى نهاية أى عمل نصل إلى نتيجة كانت موجودة مسبقاً فى خيال العامل عندما بدأ العمل"(٢).

وهذه العبارة تعنى أن العمل الإنسانى يحقق فكرة سبق أن دارت فى عقل الإنسان، وأن هذا التحقق يفيد احداث تغيير فى الواقع القائم.

والتغيير، هنا، يعنى إبداع علاقات جديدة. ولهذا يمكن القول بأن العقل لا يبدأ من الوقائع وإنما من العلاقات بين الوقائع، ومن العلاقات بين الوقائع والعقل. ومعنى ذلك أن المعرفة الانسانية ليست مجرد وصف للواقع، وإنما هى تأويل للواقع. بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل نظرى، وإنما هو مرتبط بالممارسة العملية حيث أن ماهية الإنسان تكمن فى تغيير الواقع. ومن ثم فإننا نعّرف العقل بأنه "ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع". وهذا التعريف ينطوى على أن ثمة علاقة بين العقل والثورة إذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع. ومن ثم فالعقل ثورى بالطبيعة. بيد أن هذا المفهوم للعقل لم يكن وارداً قبل ماركس. فالعقل، عند أرسطو، سلبى أكثر منه إيجابى. والعقل، عند ديكارت، ليس لديه أى نشاط سوى تأمل الأفكار الفطرية.

وقد كان فى إمكان كانط أن يتجاوز كلا من أرسطو وديكارت ولكنه لم يوفق بسبب المقولات والحدوس القبلية المحصورة فى تنظيم عالم الظواهر. وعلى الرغم من عدم التوفيق إلا أن كانط هو الممهد لتعريفى للعقل بأنه ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع.



كانط

ثـم جـاء مـاركس وتعمـق النتـائج الابسـتمولوجية والأنطولوجيـة والسوسيـولوجية لهـذه الخاصـية الجوهرية للعقل الإنسانى فى قدرته علـى التحكم فـى الواقـع وتغييره. وبلـور هـذه النتـائج فـى عبارتـه المشهورة "لقد اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم بطرق شـتى، ولكـن المهم هو تغيير العالم". بيد أن هذه العبارة لا تعنـى أن العقل الثورى بديل عن تأويل الواقع، لأن معنى ذلك أن تغيير العالم يسلتزم حذف الحاجة الى تأويل العالم. وحقيقة الأمر أن ماركس قد دعا الى التأويل الثورى كبديل عن التأويل المحافظ. ولهذا ينبغى قراءة النظرية الحادية عشـرة مـن "نظريـات عـن فيوربـاخ" علـى أنهـا ارهـاص لنظريـة جديـدة فـى المعرفة، أو بالأدق نظرية ثورية للعقـل. وهـذا هـو السـبب الـذى مـن أجله قال لينين "إنه بدون نظرية ثورية ليس ثمة حركة ثورية". وكـان فى إمكانه القول أيضاً بأنه من غير عقل ثورى ليس ثمة فلسفة ثورية على ألا يساء فهم هذا القول بأنه يعنى الاكتفاء بعقل ثـورى أو فلسـفة ثورية لتغيير الواقع. فلا هذا ولا تلك بـل كلاهمـا فـى وحـدة عضويـة مع الوعى الطبقى لرجـل الشـارع. وقـد كـانت هـذه الفكـرة هـى التـى دفعتنى إلى تنظيم المؤتمر الدولى الفلسفى الخامس فى نوفمبر ١٩٨٣ بعنوان "الفلسفة ورجل الشارع". وهنا أنقل جزءً من "نداء المؤتمر":

إن التحـدى الحقيقـى للفلسـفة أو بـالأدق لاسـتمرار الفلسـفة فـى عصر رجل الشارع هو الاسـتجابة للتغيـير الراهـن الـذى تشـكله هـذه الظاهرة الحاسمة وهى رجل الشارع. وفى عبارة أخرى يمكن القـول بأنـه إذا اسـتمر الفلاسـفة فـى صياغـة القضايـا وتناولهـا بمعـزل عـن

الجماهير والاكتفاء بمخاطبة النخبة فهم واهمـون. ذلـك أن رجـل الشـارع، فـي مسـتقبل الأيـام، سـيحل محـل النخبـة وسـيكون هـو الانتلجنسيا الجديدة. ولهذا ينبغي تأسيس فلسفة جديدة تواكب هذه النخبة الجديدة التي ستبزغ ليس كأقلية ولكن كأغلبية. وهنا ثمة أسئلة لابد أن تثار:

١- كيف يمكن للفلسفة أن تدفع رجل الشارع إلى أن يكون سيد نفسه وسيد عالمه.

٢- وكيف تتـأثر معرفـة رجـل الشـارع للواقـع بالأبنيـة النظريـة للفلاسفة؟.

٣- وهل في إمكان معرفة رجل الشارع للواقع أن تكـون مهمـة فلسفية؟".

كانت هذه الأسئلة موجهة إلى الفلاسفة المدعوين من الغرب والشرق والعالم الثالث.

والآن هل في إمكان فلاسفة الجمعيـة الفلسـفية الأفـرو أسـيوية الانشغال بالإجابة عن هذه الأسئلة؟

وأنا على وعي بالسمة التي تميز أبحاث فلاسفة أفريقيا وآسـيا في العشر سنوات الماضية، وهي البحث في الـرؤى الكونيـة وأنسـقة القيم للمجتمعات الأفرو أسيوية.

ولكن السؤال هو :

إلـى أي مـدى تفضـي هـذه الأبحـاث الـى تكويـن فلسـفات عنصرية؟.

بيد أن بحثى هذا ليس من مهمته الجواب عن هذا السؤال، ولكن من مهمته طرح هذا السؤال للفت الانتباه إلى أن الفلسفة، منذ نشأتها، لم تكن عنصرية فى رؤيتها الكونية، أو فى أنسقة قيمها. فسقراط ، مثلاً، لم يحاكم بسبب أفكار عنصرية ولكن بسبب إنكاره للآلهة وافساده للشباب. بيد أن التحدى الخفى هو أن سقراط تفلسف فى السوق لإزالة العقائد الزائفة من عقل رجل الشارع، ودفع هذا العقل الجماهيرى إلى الكشف عن هذا الزيف من خلال الحوار مع الآخر.

وعند هذا الحد ليس عندى ما أضيف، إذ هى مسئولية أعضاء الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فى صياغة الفلسفات وليس الفلسفة التى ستبزغ من التفاعل بينهم وبين رجل الشارع فى الدول الأفرو آسيوية الذى هو "فى حالة بحث عن ..." والسبب فى عدم إستكمال هذه العبارة "فى حالة بحث عن ..." مردود من وجهة نظرى إلى الـ "إيّة" ism ، بمعنى أن التطور الإنسانى يدلل على أن الإنسان فى حالة بحث عن "إيّة" ، وحيث يعثر عليها ينفيها de-ism من أجل إعادة صياغة "إية جديدة" re-ism. والقارتان الآسيوية والأفريقية تسبحان، فى يومنا هذا، فى مرحلة نفى الـ "إية" ، الأمر الذى يضاعف من مسئولية الفلاسفة الأفرو آسيويين.

Notes

1- This paper was delivered at the International Seminar held in Nairobi in August 1985. Minor alterations were made to suit this publication.

2- Kant, "What is Enlightenment?", On History (edit) L.E. Beck (New York: Library of the Liberal Arts, Bobbs-Merrill, 1963), p.3.

3- Marx, German Ideology (Moscow, 1964), p. 47.

4- Ibid.

5- Henry Aiken, The Age of Ideology (Boston, 1957), P. 185.

أنباء فلسفية

١ - المؤتمر الدولى الخاص الأول "ابن رشد والتنوير"

عقدت الجمعيـة الفلسفية الأفروآسيوية مؤتمرها الخامس فـى القاهرة فى الفترة من ٥-٨ ديسمبر ١٩٩٤ تحت عنوان "المؤتمر الدولى الخاص الأول عن "ابن رشد والتنوير".

وقد انعقد المؤتمر بمشاركة جامعـة نيويورك (بافلو) وبتدعيم من معهد جوته والمجلس البريطـانى وجامعة الدول العربية ووزارة الخارجية ووزارة الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة.

والغاية من عقد هذا المؤتمر مزدوجة: بث روح التنوير فـى العالم العربى والاسلامى استناداً إلى الفلسفة العقلية لابن رشيد كمضاد حيوى ضد الأصولية الدينية وكجسر بين العالم الاسلامى والغرب من أجل تحقيق السلام والتنمية. هذا عن الغايـة الأولـى أما الغايـة الثانيـة فهى الاعداد للاحتفال العالمى بمناسبة مرور ثمانمائة عـام علـى وفـاة ابن رشد فى عام ١٨٩٨.

وقد نجح المؤتمر بكل المعايير الأكاديمية وغير الأكاديميـة. فبالمعيار الأكاديمى كان المشـاركون مـن الفلاسـفة المتخصصين فـى ابن رشد من مختلف البلدان: أربعة من أمريكا ، وأربعـة مـن أوربـا، واثنان من الدول العربية، وثلاثة من أفريقيا، وأربعة من آسيا، واثنان من أمريكا اللاتينية بالإضافة الـى عشـرة مـن مصـر. وقد أوضحت الأبحاث والمناقشات الفجوة الفلسـفية بيـن الغزالـى وابـن رشـد، وهـى فجوة ذات دلالة فى تاريخ الحضـارة الاسـلامية وتمثل اشـكالية حتـى

يومنا هذا. وبالمعيار غير الاكاديمى فإن المشاركين فى المناقشات من المصريين قد تجاوزوا الخمسين.

والدرس الرئيسى المستفاد ، مستقبلاً، هو ضرورة البحث عن قضايا متصلة بالتنوير والأصولية والدوجماطيقية والعلمانية يمكن تناولها فى مؤتمرات قادمة.

وقد قامت مؤسسة برومثيوس بنيويورك بنشر أعمال المؤتمر باللغة الانجليزية كما قامت دار الثقافة الجديدة بالقاهرة بنشرها باللغة العربية.

ب- ابن رشد وتأثيره، فى ذكرى جورج حورانى

انعقد المؤتمر الدولى عن "ابن رشد وتأثيره: فى ذكرى جورج حورانى" فى نيويورك (بافلو) فى ١٢ ابريل ١٩٩٦ بتنظيم من الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية وبالتعاون مع جامعة نيويورك (بافلو). وهذا المؤتمر لاحق للمؤتمر الدولى الأول الخاص عن "ابن رشد والتنوير" والذى انعقد فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٤ بتنظيم من الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية.

والغاية من عقد مؤتمر بافلو العمل على الاستعانة بفلسفة ابن رشد كجسر بين الغرب والعالم الاسلامى حتى نتجنب الصدام الممكن حدوثه بين الثقافة الغربية والثقافة الاسلامية.

ودار جدل حاد بين المشاركين فيما يتعلق بمفهوم التأويل وفيما إذا كان ابن رشد قد وفق فى تعريفه أم لا، وفيما إذا كان هذا المفهوم الذى بلوره ابن رشد فى كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال" يصلح أن يكون أساساً للهرمنيوطيقا. كما دار الجدل حول مدى صحة القول بأن فلسفة ابن رشد هى من جذور التنوير الغربى.

جـ- الفلسفة والتحول الثقافى

فى الفترة من ٢ إلى ٤ مايو ١٩٩٦ انعقد المؤتمر الخامس للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية الكورية تحت عنوان "الفلسفة والتحول الثقافى". وقد جاء فى الدعوة أن هذا العنوان يعنى تحولاً عن النموذج الثقافى، أى تحولاً عن هيمنة المفهوم الغربى للثقافة إلى مفهوم آخر غير غربى. وعندما استلم مراد وهبه مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية الدعوة من رئيس اللجنة المنظمة البروفيسور هيو موينج كيم، أرسل احتجاجاً هذا نصه:

لاحظت فى دعوتك ما يلى:

إن قضية المؤتمر، أو ما أشرت إليه على أنه المؤتمر الخامس للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية، هى "الفلسفة والتحول الثقافى"، ومعنى ذلك أن السؤال الذى يثيره هذا المؤتمر هو على النحو الآتى:

ما هى الثقافة التى سنتحول عنها؟ هل هى الثقافة الغربية أو ثقافة التنوير التى تدعو إليها الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية منذ تأسيسها؟

لقد أعلنتم عن هذا الذى تسمونه المؤتمر الفلسفى الأفرو آسيوى الخامس أنه "أول إجتماع عظيم يخلو من الفكر الفلسفى الغربى".

وتأسيساً على ذلك فإنكم قد استبعدتم فلاسفة الغرب الذين من المفترض أن تجرى الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية حواراً معهم.

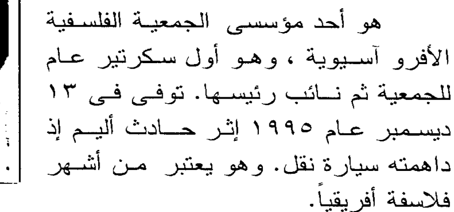
من البين إذن أنكم قد انتهكتم المبرر الأساسى لوجود الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية.

وبناء على ما تقدم، وبناء على كونى مؤسس الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فإننى أمتنع عن المشاركة فى هذا المؤتمر.

د- وداعاً هنرى أوديرا أوروكا



أوديرا أوروكا



هو أحد مؤسسى الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية ، وهو أول سكرتير عام للجمعية ثم نائب رئيسها. توفى فى ١٣ ديسمبر عام ١٩٩٥ إثر حادث أليم إذ داهمته سيارة نقل. وهو يعتبر من أشهر فلاسفة أفريقيا.

وهو بالإضافة إلى ذلك مؤسس ورئيس قسم الفلسفة بجامعة نيروبى. ألف وشارك فى تأليف أكثر من ثمانية كتب وخمسين مقالاً فى مجلات أكاديمية.

حصل على درجة الماجستير من جامعة واين بمتشجن بأمريكا وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة أوبسالا من السويد.

وقبل وفاته كان رئيساً للجمعية الفلسفية الكينية ونائب رئيس المجلس الفلسفى الأفريقى وعضواً باللجنة التنفيذية للإتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

نظم المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية بنيروبى فى عام ١٩٨١ تحت عنوان "الفلسفة والثقافة" وأشرف على طبع أبحاث هذا المؤتمر.

استضاف المؤتمر العالمى للأمن البيئى والغذائى ، كما أشرف على تنظيم مؤتمر الأبحاث المستقبلية العالمية بنيروبى. وفى عام ١٩٩١ استضاف المؤتمر الفلسفى العالمى الأول بنيروبى.

من مؤلفاته "الفلسفة الطبيعية وأخلاق البيئة" و "العقاب والارهاب فى أفريقيا" و "تيارات فى الفلسفة المعاصرة" و"فلسفة الحكيم".

وقد حاز أنواط شرف بسبب إسهاماته المتميزة. ففى عام ١٩٨٩ أختير للكتابة عن سيرته الفلسفية فى سلسلة متميزة يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية تحت عنوان" الفلاسفة يتحدثون عن أنفسهم".



أرملة أوديرا أوروكا

العقل والفعل

فىأفريقيا

أوديرا أوروكا

خلفية تاريخية موجزة

ما يعرفه أغلب الناس عن التنوير، على الأقل تاريخياً، هو اليقظة التى هيمنت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على الفكر الغربى. وهذه هى الفترة التى أطلق عليها توماس بين "عصر العقل". ومن مسلمات هذا العصر أنه إذا كان لدينا العقل السليم فمعرفة الحقائق كلها ممكنة. ومن مسلماته أيضاً أن العالم محكوم بقانون طبيعى يؤكد أن كل مرحلة إنما هى تطوير للتقدم العام. وقد سلم الفيلسوف الألمانى ليبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦) بـ " مبدأ السبب الكافى" بمعنى أن لكل شئ سبباً، أى لماذا هو على هذا النحو. وطرح اسحق نيوتن قانون الجاذبية (١٦٨٦).

إذن التنوير، فى هذه الفترة، يعنى أن العقل والبحث العقلى هما منهجان للمعرفة الموضوعية. ولهذا لم يكن من الغريب أن التنوير يخيف الدوجماطيقيين من المتدينين والسياسيين. فقد انفصل كل من العقل السليم والقانون عن الديانة المسيحية، وأصبح البرهان العقلى الرياضى هو الطريق إلى الحقيقة، وأصبح الوعى الدينى ملحوظاً ولكنه لم يكن هو المعيار.

وقد ميّز التنوير ، فى عالم السياسة، بين القانون الطبيعى الخاص بالطبيعة من حيث هى كذلك، والقانون الطبيعى الخاص بالأشخاص والمجتمع الإنسانى. فى الحالة الأولى يفسر القانون الأشياء على نحو ما هى عليه، وفى الحالة الثانية ينصح البشر بما ينبغى أن يفعلوه. ولكن حيث أن غالبية البشر أبعد ما تكون عما ينبغى أن يكون أصبح التنوير نقدياً وثورياً فى مجال السياسة. وكانت الثورة الماركسية هى أحدث تطوير للتنوير فى الغرب والشرق. فهل نهاية الماركسية (إذا كان الأمر كذلك) تعنى موت التنوير فى هذه المناطق؟.

من المهم ملاحظة أن البديل الحديث للماركسية هو المشروع الخاص واقتصاد السوق اللذان يمثلان حالة كلاسيكية للاستغلال اللاإنسانى والفوضى الاقتصادية. وكل منهما أو هما معاً نفى لثقافة العقل السليم.

ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨)

هذا المؤتمر هو مؤتمر خاص نظمته الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية عن "ابن رشد والتنوير". ولهذا فمن الملائم أن أعرض موجزاً لما أعرفه عن ابن رشد.

إن ابن رشد من أهم المفكرين والعلماء البارزين فى العالم الاسلامى. والتنوير، على نحو ما ذاع فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يكن من صنع أنصاره، بل كان محاولة لاستعادة

المجد الفلسفى المفقود لليونان القديم. وبين اليونان القديم وتنوير القرن السابع عشر جاء ابن رشد بصياغة جديدة لأرسطو فأنكر خلود النفس "[illegible]ية وأثبته للعقل الفعال. ومن ثم كان ابن رشد مع التنوير وضد أى تزمت غير مبرر. ولهذا لم يكن من المستغرب أن يقع عليه الحرم من قبل المتزمتين المتدينين فى عصره. وكان الغزالى سابقاً على هؤلاء عندما قال فى كتابه "تهافت الفلاسفة" ليس ثمة حاجة إلى التفلسف إذا كانت الحقيقة كلها فى القرآن. ورد عليه ابن رشد بتأليف كتاب عنوانه "تهافت التهافت" جاء فيه أن الدين هو مجرد صور رمزية للحقيقة الفلسفية، وهو ما عجز عن فهمه التيار المتزمت.

العقل والفعل فى أفريقيا

ثمة سؤال تاريخى: إلى أى مدى يمكن القول بأن ثمة عصر تنوير أو عصر العقل فى أفريقيا؟ وأنا أترك جواب هذا السؤال للمؤرخين لأنى أرغب فى الجواب عن سؤال آخر له مغزى مباشر: إلى أى مدى نجح العقل أو فشل فى تحرير أفريقيا بعد انهيار الاستعمار؟

فى بحث قدمته إلى أول مؤتمر فلسفى أفرو آسيوى انعقد فى القاهرة فى عام ١٩٧٨ بعنوان "الفلسفة والنزعة الإنسانية فى أفريقيا"(١) جاء فيه أن فى الجمهورية الأفريقية للموت واللاانسانية تقرر الجماعة الحاكمة أنها على علاقة عضوية مع القانون الخلقى وغير الخلقى، وأن الحقيقة ليست إلا تعبيراً عن إرادة الحاكم الأعلى وعن مصالحه. أما المعارضة من قبل الأحزاب والمؤسسات

والشخصيات العامة فتوصف بأنها ضد الحقيقة، وضد خير الأمة. ومعنى ذلك أن المعارضة فى الجمهورية الأفريقية للموت واللاإنسانية ينظر إليها على أنها تجسيد للكذب والشر. ووجودها مفترض أن يكون دماراً للجمهورية، ولهذا ينبغى إجتثاثها، بل إنها قد إجتثت بالفعل بأسلوب شرس (٢).

المعارضة :

هذه جملة سطور قرئت منذ ستة عشر عاماً. ومنذ ذلك الوقت والوضع يتفاقم ويصل إلى ذروته فى انهيار الدولة فى بعض البلدان. فقد انهارت الدولة ، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، فى ليبيريا والصومال وتشاد ورواندا وبوروندى، والسودان إلى حد ما. إن إجتثاث المعارضة يفضى الى تدمير الذات القومية. وقد عانت المعارضة فى الثمانينيات وحتى فى التسعينيات وبعضها لم يعد له وجود فى نيجيريا وزائير والجزائر وزامبيا وملاوى وكينيا. وسبب ذلك أن الحقيقة والحق هما فى حيازة السلطة السياسية العليا. أما العقل والمعارضة فهما شر، وينبغى أن يدخلا غرفة العناية المركزة.

ومع ذلك فثمة بارقة أمل بعد مرور ثلاثين عاماً على غياب التنوير بعد الاستقلال ونهاية الحرب الباردة: فأفريقيا تتمقرط وأحزاب المعارضة تصبح مشروعة. وهذا اعلان ببزوغ عصر جديد من التنوير تتحاور فيه السلطة مع العقل والقانون الطبيعى. فهل يكتب النجاح والفلاح لهذا الحوار؟ جواب هذا السؤال متروك للمستقبل لأن المعتقدات أقوى من العقل والتنوير فى القارة الأفريقية.

الأكاديميون :

إن الأكاديميين هم الحراس الحقيقيون للعقل والتنوير. ولكن التجربة ، في الثلاثين سنة الأخيرة بعد الاستقلال، علمتنا أن المؤسسات الأكاديمية الجامعية الصامدة ظلت مراكز للتعليم خاضعة في إدارتها لمزاج السلطة السياسية، وأن الإداريين الأكاديميين في هذه المؤسسات هم مجرد أشباح مخيفة خادمة للسلطة السياسية العليا. وهم يعينون ويفصلون طبقاً لإرادة السلطة وبقرار يصلهم عبر المذياع وليس عبر رسالة مكتوبة، بل هم ليسوا على علم بشروط وظيفتهم، بل ليسوا في إمكانهم الاستفسار عن هذه الشروط من الإدارات المعنية، وذلك بسبب أن إرادتهم ملحقة بالسلطة وبمزاجها. ولذلك فإن التوجيهات التي تفرضها السلطة لا يقبلها العقل السليم.

والعلماء الذين يجدون أنفسهم خاضعين لهذا النوع من الإدارة الأكاديمية يصيبهم الانحلال الخلقي، فيهاجر بعضهم إلى الخارج للحصول على وضع أفضل، ويبقى بعضهم ويشعرون كما لو كانوا رعايا مصابة بانحلال خلقي في انتظار الموت.

وإذا كانت المعارضة والأكاديميون لا أمل لهم في بزوغ عصر العقل في أفريقيا فأين إذن يمكن أن نعثر على الأمل؟ هل عند الجماهير وحركة تحرير المرأة.

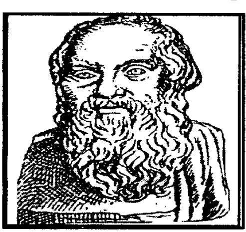
الجماهير :

إن الجماهير هم الأصلاء في أية أمة. بيد أن الجماهير لم تكن في يوم من الأيام محاكية للتنوير أو حماته. وقد لاحظ ذلك صديقي

مراد وهبه عندما قال إنه منذ عام ٣٩٩ ق.م، وهو العام الذى أعدم فيه سقراط، حدث بتر بين الفلسفة والجماهير أطلق عليه "حادث بتر فى التاريخ" (٣). يقول: إن هذا الحادث حدث فى عام ٣٩٩ ق.م. بمناسبة إعدام سقراط بسبب "إلحاده" وافساده للشباب وإنكاره للآلهة. وهذا هو السبب المعلن. ولكن ماذا وراء هذا السبب المعلن؟ إنه محاولة سقراط تعرية جذور الأوهام الكامنة فى المطلق الزائف، وإعلانه عن محاولة السير نحو النمو الكلى للإنسان. لقد حاول سقراط إنجاز هذه المهمة فى إطار رجل الشارع، وهو من أجل ذلك كان خطراً.

وقد عثر وهبه فى محاورة "أوطيفرون" على ضربين من العقل: عقل رسمى (خاص بالحكام) "وعقل الجماهير" وهو خاص بالثقافة الجماهيرية. لقد حذر نيتشه أصحاب الجباه العريضة من الوعظ فى السوق لأن الجماهير تتردد عليه، والجماهير ليس فى إمكانها إلا سوء الفهم لما يستمعون إليه من عظات.

ورغم كل ذلك فإن وهبه يرد الفلسفة إلى سقراط. يقول: "إن الفلسفة ستكون سقراطية ولكن بأسلوب معاصر".



سقراط

نعم ، أنا موافق، ولكن قبل ذلك نحن فى حاجة إلى اصلاح شامل للثقافة السياسية والأكاديمية والتقليدية السائدة فى أفريقيا. ونحن فى حاجة أيضاً إلى إقامة الحوار بين الانتلجنسيا والجماهير. وهذا الحوار هو أحد الحلول لضمان الإجهاز على **العقل الرسمى** ذلك العقل السائد فى أفريقيا اليوم، وهو بمثابة العقبة الصلبة أمام التنوير.

وفى بحثها بعنوان "المطلقات والتنمية فى الفكر العربى المعاصر"(٤) تفسر منى أبو سنه، بكفاءة واقتدار، القسمة الثنائية بين "القاهر والمقهور" وهى مرادفة للقسمة بين الحاكم والجماهير. فقد مَطلق الحاكم ذاته واختلس هوية الله وأصبح طاغية مقنعاً بقناع اللـه، وفقدت الجماهير الوعى بمشروعية تحرير ذاتها. ومن هذه الزاوية فإن "الجماهير محكوم عليها أبداً بالوقوع فى الوهم حيث أن المدعى العام والقاضى هما شخص واحد فى الوقت نفسه وذلك فى الأنظمة الشمولية".

وأغلب الزعماء الذين قادوا أفريقيا إلى الاستقلال أو أصحاب الانقلابات العسكرية التى أزاحت هؤلاء الزعماء كانت رؤيتهم لأنفسهم على حد تعبير موبوتو أنهم "بطاركة المجتمع". ومن حيث أنهم كذلك فليس ثمة مبرر لأن يخضعوا لحكم القانون. فهم المعبرون عن العدالة الوطنية، وليس للدستور أو القانون من وظيفة سوى تحقيق العدالة الوطنية. وهذه كلها ليست إلا تعبيراً عن ديالكتيك المزاج الشخصى لصاحب السلطة السياسية.

تحرير المرأة :

إلى أى مدى يمكن لهذا العدد الغفير من منظمات تحرير المرأة أن يكون ضماناً لعصر العقل والتنوير فى أفريقيا؟.

لقد ارتأى عديد من الممثلين لهذه المنظمات أن المرأة مقهورة فى أفريقيا على نحو ما هى مقهورة فى أماكن أخرى. وارتأوا كذلك أنه بتحرير المرأة الأفريقية يتم تحرير الأسر والشباب والجماهير والمجتمع. وهذا ما نأمله نحن أيضاً الذين نناضل من أجل تأسيس عصر العقل.

ومع ذلك فثمة مخاطرة وهى أن عدداً من النساء (على غير ما هو مفترض) يتخذ من حركة التحرير مناسبة لخلق نخبة من النساء المسيطرات اللاتى لا يتذوقن أى تقدير للجماهير (الرجال أو النساء) ويؤثرن الاستمتاع بالجلوس مع الحكام الدكتاتوريين من الذكور. ونحن نود ألا يحدث ذلك ولكن علينا أن نكون على حذر.

إن برامج المساواة بين الرجل والمرأة وبرامج تحرير المرأة، فى أفريقيا، هى نوع من التراضى بين النخبة الذكورية الحاكمة والنخبة الأنثوية التى تطبق هذه البرامج. فليس ثمة دليل على أن هذه البرامج منفذة من قبل الزعماء والجماهير المطحونة والنساء الريفيات والشباب. ففى النهاية ليس لدينا سوى تمثيل من غير مشورة.

ومن أجل ضمان عصر العقل فإن على حركات تحرير المرأة أن تعلن أن تأسيس العقل السليم ليس مقصوراً على النساء بل يمتد

إلـى كـل المقهورين، وأنـه مـن أجـل البشـــر جميعـاً. إن المقهوريـن السـابقين الذين يرغبون اليوم فى القهـر هـم نفـى لثقافـة العقـل السـليم. وأغلب الظن أن هذه الظاهرة كانت نقطـة الضعف فى الكتلة السوفيتية الماركسية وهى ترفع شعار دكتاتورية البروليتاريا.

References

1- Mourad Wahba (ed.): Philosophy and Civilization, Cairo, 1978, p. 121.

2- Mourad Wahba: " A Case of Rupture in History" in Philosophy & the Mass-Man, Cairo, 1938, p. 7.

3- In Philosophy and Cultures. (H. Odera Oruka & D.A. Masolo). Naibori, 1983, Proceedings of 2nd Afro-Asian Philosophy Conference, Nairobi, 1981 p. 154.

4- I have given some more explanation about African patriarchs in "What is Justice" chapter 14 of my book on Ethics. University of Nairobi Press, 1990.

اللغة كثقافة *

منى أبو سنه

اللغة كثقافة تعنى رد اللغة إلى الثقافة. ولهذا فإن تحليل اللغة والثقافة ضرورى لفهم هذا النوع من الرد.

وفى بحثه القيم المعنون "دور العمل فى النقلة من القرد إلى الإنسان" يقول انجلز:

"إن التحكم فى الطبيعة مردود إلى تطور اليد، وإلى العمل، وإلى توسيع أفق الإنسان فى كل لحظة جديدة من لحظات التقدم ..... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تطور العمل قد أسهم بالضرورة فى ازدياد الرابطة بين أعضاء المجتمع وذلك بازدياد حالات المؤازرة المتبادلة والعمل المشترك، وبتوضيح منفعة كل فرد من مثل هذا العمل المشترك. وفى عبارة موجزة يمكن القول بأن البشر هم فى حالة تطور وصلوا إلى نقطة شعر فيها كل فرد أن لديه شيئاً يقوله للآخر. الضرورة اذن قد خلقت العضو" (١)

---

* كان هذا البحث هو المحاضرة الرئيسية التى ألقيتها فى المؤتمر السادس عشر للإتحاد الدولى للغات الحديثة والآداب الذى انعقد فى بودابست فى أغسطس ١٩٨٤ تحت عنوان "التغير فى اللغة والآداب".
وفى عام ١٩٨٧ رشحت عضواً فى المجلس التنفيذى للجمعية الدولية للأدب المقارن . وفى عام ١٩٨٨ انتخبت وكنت بذلك أول مفكر عربى يشغل هذا المنصب. وقد أسّر إلىّ أحد الأعضاء البارزين فى لجنة الترشيحات بأن الأفكار التى عرضتها فى هذا البحث كانت السبب فى ترشيحى. وقد نشر هذا البحث فى أعمال مؤتمر بودابست.

ويخلص انجلز من ذلك إلى أن الفارق الجوهرى بين مجموعة من القرود والمجتمع البشرى يكمن فى مسار العمل الذى يفضى من داخله إلى بزوغ اللغة . فالحيوانات الدنيا تشارك الانسان فى بدايات اللغة الطبيعية إلا أنها لا تستطيع مجاوزتها، أما الإنسان فميسور له أن ينتقل إلى مراحل أعلى.

والآن كيف يحدث ذلك ولماذا؟

إن الفارق بين اللغة الطبيعية التى لا تتجاوز الأصوات المنغمة التى تخرج من أفواه الحيوانات واللغة الإنسانية المصطنعة يكمن فى أن الكلمة، فى اللغة المصطنعة، هى رمز لفكرة. ثم أصبحت الأفكار، مع التطور، أكثر تعقيداً من خلال امكانات الإنسانية المبدعة والمنتجة من أجل التحكم فى الطبيعة وتغييرها. وما على اللغة، بعد ذلك ، إلا مسايرة هذا التوسع المتواصل المتطور للمعرفة. وقد لفت تيلر نظرنا إلى أن ثمة تعبيرات قليلة وبسيطة كانت كافية للإنسان.

أما الآن فالمطلوب إضافة ألفاظ أكثر للتعبير عن المعانى الجديدة، والأدوات، والفنون الجديدة، والعلاقات الناشئة فى مجتمع منظم تنظيماً عالياً. ويبين علم أصول الألفاظ كيفية صناعة كلمات جديدة بإدخال تغييرات على كلمات قديمة أو ربط بعضها ببعض، وبذلك توظف الكلمات القديمة، والتى كانت تعبر عن أوضاع قديمة للأشياء، لصالح الكلمات الجديدة وحشوها بمعانيها، والبحث عن أوجه التشابه بين أية فكرة جديدة وفكرة قديمة تكون صالحة لإعطاء الفكرة الجديدة اسماً(٢).

وهكذا يحدث تغيير ، أثناء التطور التاريخي للغة، لمعنى الكلمات وتطوير للمعنى ابتداء من صور أولية إلى صور أكثر تعقيداً، وبالتالى فان معنى الكلمة ليس هو وحده الذى يتغير بل تكثيف مفهوم **الحياة المتمركز فى الكلمة هو الذى يتغير مع تطور التفكير. ومع استمرار التطور فإن معنى الكلمة، الذى يظهر متأخراً، قد لا يفقد** صلته بالمعنى الأصلى، ومن ثم يبتعد عنه إبتعاداً بلا حدود أو يبتعد إلى الحد الذى يصبح فيه المعنى جديداً تماماً. مثال ذلك، لفظ القلم. فى أصله يعنى الريشة، ولكن عندما ابتكر القلم الصلب بهدف الكتابة فإن المعنى الأصلى قد تاه فى الاستعمال اليومى. ومع التحليل العميق فإننا نلمح تغييراً فى معنى الكلمات بينما تظل أصوات هذه الكلمات من غير تغيير. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الكلمات ليست مجرد كلمات ؛ إنها نوع من المتقابلات فى اللعبة اللغوية. إن الكلمات تعبر عن أفكار ، واللغة تشير إلى الخبرة وتعبر عنها وتغيرها. ولذلك فإن اللغة متغيرة وقابلة للتغير. إنها فهرس للأسلوب الذى به ينظم المتحدثون بها خبراتهم فى العالم الذى يحيون فيه استناداً إلى نسق بنيوى – سيمانتى للغة هؤلاء. مثال ذلك، لم يكن اليونانيون يعرفون لغة غير لغتهم جديرة بالدراسة، ولهذا فمن الطبيعى أن يسلموا بأن ثمة علاقة تضايف ثابتة بين بنية لغتهم والصور الكلية للفكر. ولهذا فإن ثمة وحدة بين الفكر واللغة مثل الوحدة بين الجسم والعقل، أو على حد قول بنيامين فورف "إن تغييراً ما فى اللغة يمكن أن يحدث تغييراً فى ادراكنا للكون"(٣).

واسمحوا لى أن أثير السؤال التالى لكى نتعمق هذه العلاقة بين اللغة والفكر:

ماذا يدور فى عقلنا عندما نستخدم كلمات مثل: يقول، ويتكلم وما شابههما؟

إن اللفظ الإنجليزى "say" (يقول) واللفظ الانجليزى "see" (يرى) مصدرهما واحد. ومن ثم فإنه يمكن تعقب لفظ "يقول" فنصل إلى جذر يدل على "النور". فإذا قلنا "يقول شيئاً ما" ، فإن أصل معناها "ينير" . واللفظ اليونانى phemi (يقول) مرتبط باللفظ phaino أى (ينير)، وكذلك بالنسبة إلى اللفظ "phos" أى النور. واللفظ اللاتينى dicere (يقول) أصله اليونانى deiknumi والألمانى zeigen وكل منهما يعنى "يبين". أما الألفاظ الثلاثة فأغلب الظن أنها ترد إلى جذر اللغة الهندية الأوربية القديمة وهو "di" الذى يعنى لامع أو براق. بيد أن هذه العلاقات بين هذه الألفاظ و "النور" ليست مقصورة على الأفعال الهندية الأوربية الخاصة بلفظ "يقول"، ذلك أننا إذا رجعنا إلى اللغة السامية فإن الفعل العبرى "mar" (يقول) له علاقة مع فكرة "البيان".

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن "تقول شيئاً" يعنى أن ما نتحدث عنه قد أحضرناه إلى النور. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ما نتحدث عنه لم يعد مختبئاً. ولكن لفظ "يقول" يكشف عن نفسه من حيث هو ظاهرة تنطوى على علاقة ثلاثية. ذلك أن الإنسان الذى يقول شيئاً يعنى أن ثمة موضوعات يقولها وأن ثمة شخصاً أو أشخاصاً يتحدث عنه أو عنهم. ولكن ينبغى أن ندخل عاملاً رابعاً وهو "ما يقال" أى اللغة، فاللغة تتوسط هذه العلاقة الثلاثية.

ويمكن أن نطلق على هذه العلاقة المركبة، بعد تحديدها، الخطاب- الموقف. ولهذا فإن الوضعية المنطقية قد أخطأت عندما تعاملت مع اللغة، وظيفياً، على أنها عينية. بيد أن الخطاب يشير إلى شئ ما، إلى موضوع، واللغة هى الوسيط الذى بفضله تتم الإشارة. ومن هذه الزاوية فثمة ملحوظة هامة لوولتر بنجامين عندما يتحدث عن المترجم فيقول "إن اللغات ليست غريبة عن بعضها البعض، ولكنها قبلياً وبمعزل عن أية علاقة تاريخية، متداخلة مع بعضها البعض فيما يعبرون عنه"(٤). ثم يستطرد بنجامين قائلاً "إن هذا التعبير ، منذ البداية ، يمكن أن يقال عنه إنه ما قبل الأدبى، وإنه قد أحدث تأثيراً فى الإبداع الأدبى ليس فقط فى إطار القضايا المتناولة، ولكن أيضاً فى التعامل مع هذه القضايا". ومن هذه الزاوية يمكن ذكر عدد من الكلمات- المفاتيح لكى نتحقق من العلاقة الحميمة بين اللغة والفكر فى الممارسة الثقافية(٥).

إن التناول الفيلولوجى للغة، فى جامعات أوربا فى القرن السابع عشر، يهتم بدراسة ثقافة المجتمع. وهذا التناول الفيلولوجى للغة يتعامل معها، بشكل حاد، على أنها وسيلة لاقتناص المعانى الثقافية المفترض وجودها فى أدب لغة هذا المجتمع. وهذا يفضى بنا إلى العلاقة بين اللغة والأدب. وفى مضمار التحكم فى الطبيعة وتغييرها فى فجر الحضارة فإن الإنسان كان مسوقاً بضرورة فهم الطبيعة والتحكم فيها وامتلاكها بفضل مسارين للعقل الإنسانى متناقضين ومتكاملين وهما الأسطورة والعقل أو الميثوس واللوغوس،

وهما يمثلان خطابين فى علاقة جدلية. والعنصر الموحد بين هذه الخطابين المتناقضين هو مبدأ العلية. فى حالة الميثوس فإن منطق العلية لاعقلانى ولا علمى، ويستند إلى الحدس والسحر لسد الفجوات الناشئة من عجز الإنسان عن التحكم فى الطبيعة. فالانسان، استناداً إلى السحر، حاول أن يزيد من قوة أسلحة الصيد وذلك بالإستعانة بالنقوش والتعاويذ والصلوات واستحضار الأرواح. أما اللوغوس فيستند إلى مقدمات ونتائج حيث العلاقة بين العلة والمعلول علاقة عقلانية. وتاريخ الأدب يسجل هذا التطور الديالكتيكى من الميثوس إلى اللوغوس.(٦)

وبهذا المعنى فإن الأدب يقابل تطور الحضارة الإنسانية ويعكسه. فقد بدأت التراجيديا بالطقوس والأساطير. وفى التعريف المأثور للتراجيديا عند أرسطو نلحظ ستة أجزاء مكونة للتراجيديا والعقدة من أهمها، إذ هى مبدأ التراجيديا وروحها. فالعقدة التى هى باليونانية تعنى الأسطورة هى "المحرك الأول" للدراما (٧) إن شيئا استخدام هذا المصطلح الأرسطى. والدليل على ذلك الطقوس البدائية، والسحر والتنجيم، والإحتفالات الأسطورية التى تكون فيها قوى الخير والشر المجردة متشخصة (٨).

الأدب، إذن، هو اللغة فى استخدام خاص، متذبذباً بين الميثوس واللوغوس، أو بين الفائق للطبيعة والطبيعة.

والآن أنا فى الطريق إلى التحليل المقارن بين الأدب الأوربى والأدب العربى لأتبين ماذا يحدث لهما من حيث التذبذب بين الميثوس

واللوغوس. وقد انتهيت إلى أن الأدب الأوربى قد تجاوز مرحلة الميثوس فى حين أن الأدب العربى لم يتمكن من ذلك. ومعيارنا هو نشوء الهرمنيوطيقا أو علم التأويل فى الغرب. وقد ألمح بولتمان، فى إيجاز، إلى تاريخ هذا العلم إبتداء من أرسطو حتى شيلرماخر ودلتاى. ويعتبر منهج بولتمان فى نفى الأسطورة هو أعظم اسهام عظيم فى تأسيس الهرمنيوطيقا اللاهوتية فى العصور الحديثة(٩). وهكذا يمكن القول بأن اللاهوت مرادف للهرمنيوطيقا هذا إذا عرّفنا اللاهوت بأنه كلام- الله.

وأياً كان الأمر فإن الغاية من مدرسة التأويل تأسيس فهم جديد. وقد ذكر هيدجر أنه قرأ عن لفظ "الهرمنيوطيقا" لأول مرة عندما كان يدرس علم اللاهوت فى معهد لاهوتى يسوعى(١٠). وكان، فى ذلك الوقت ، منشغلاً بمشكلة العلاقة بين ألفاظ الكتاب المقدس وأفكار (المعانى المقصودة) علم اللاهوت النسقى. ثم تجاوزها إلى مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود العام. ولكنه ارتأى أن ثمة علاقة بين الاثنين، وأقر بأنه لولا التفاته إلى علم اللاهوت لما تمكن من مواصلة بحوثه الفلسفية.

وأنا متأثرة للغاية بمفهوم بولتمان عن الهرمنيوطيقا من حيث هو نفى للأسطورة. وبهذا المعنى فإن الأساطير الدينية تؤول انثروبولوجيا وليس كسمولوجيا أو بالأدق، تؤول وجودياً. ولهذا فإن الهرمنيوطيقا لا تتناول الأسطورة من حيث هى كذلك ولكن من حيث علاقتها بالإنسان الذى تتجه إليه الأسطورة وتخاطبه، وبالعالم الذى

يعيش فيه الإنسان، وأعنى به الثقافة. وفى تناولنا الهرمنيوطيقى للثقافة فإن اللغة تبدو لنا على أنها رمزية. ولهذا فثمة علاقة بين الهرمنيوطيقا واللغة الرمزية، إذ ليس ثمة لغة رمزية من غير هرمنيوطيقا، والنتيجة أنه حيث لا هرمنيوطيقا حيث لا لغة رمزية. وبهذا المعنى فإن الهرمنيوطيقا يمكن النظر إليها على أنها علمنة الثقافة وذلك برد النصوص المقدسة إلى أصولها العلمانية أى الثقافية. وهذا التحليل الثقافى للغة يفضى إلى الفصل النسبى بين اللغة والثقافة أو إلى علمنة الثقافة وذلك بنفى الأسطورة عن اللغة.

وتأسيساً على ذلك فإن أية دراسة مقارنة بين اللغتين الأوربية والعربية تتضمن بالضرورة تحليل الثقافة من زاوية الثبات والتغير. وفيما يختص باللغات الأوروبية فإنها قد تطورت بفضل الهرمنيوطيقا التى كانت ثمرة الاصلاح الدينى. وقد أفضت الهرمنيوطيقا من حيث هى تأويل للغات المقدسة، فى أوربا، إلى تباين اللغات التى نشأت من اللاتينية التى هى "اللغة الأم". أما فيما يختص باللغة العربية فقد أفضى غياب الهرمنيوطيقا إلى هيمنة السلفية ومَطلقة اللغة على نحو ما هى واردة فى الشعر. وهذا بدوره مردود إلى غياب الاصلاح الدينى الذى من المفترض أن يتأسس على فحص عقلانى ونقدى للغة العربية كثقافة.

أما الجزء الثانى من هذه الدراسة فهو تطبيق للتحليل على نحو ما هو وارد فى الجزء الأول (اللغة فى علاقتها مع الثقافة فى العالم العربى) من منظور المقارنة؛ وهو يبدأ بمسلمة تفترض وحدة الحضارة، وهى وحدة تتضمن تنوع الثقافات. ومن أجل اجراء

التحليل المطلوب اخترت نقديْن مستنيريْن للغة العربيــة والشــعر، ويمكــن إعتبارهمــا محــاورات فرديــة جســـورة لتأســيس مدرســـة الهرمنيوطيقا فى مجال دراسات الأدب العربى.

وها أنذا أحاول تحليل مقارن بيــن كتــاب للمفكــر اللبنــانى والشاعر والناقد أدونيس هو "الثابت والمتحرك"، وكتـاب "فـى الشـعر الجاهلى" للمفكر والناقد والقصصى طه حسين (١٠) وغايتى من ذلـك بيان التأثير المباشر للدراستين على الواقع الثقافى الراهن للمجتمعـات العربية فى إطار اللغة التى هى جزء من الثقافة العربية المشتركة بين هذه المفكريْن.

يدلـل أدونيس، فــى الأجــزاء الثلاثــة مــن دراســته الألمعيــة "الأصول"، على أن اللغة العربية، من حيث هى مرآة للثقافة العربيــة، سلفية ويستهويها التكرار وتسّيد الثابت على المتحول استناداً إلـى رفض الابداع، هذا الرفض الــذى هــو عقبة أمام التــأويل العقلانــى والنقدى للغة والثقافة. وثمرة هذه السلفية، المحافظة علـى لغـة واحـدة مع تعدد اللهجات بدلاً من تعدد اللغات. وهذه المَطلقة للغة كثقافــة مـع غياب الابداع يعنـى تحجـر الثقافـة واستحالة حـدوث تغير إجتمـاعى ثقافى حقيقى.

وفى دراسته المتفردة للغة العربية والشعر يكشف طه حسين الملقب بـ "عميد الأدب العربى" عن الجذور العلمانية الوثنية للثقافة العربيــة مـن خـلال تحليل النصـوص وتـأويل الشـعر الجـاهلى مسـتعيناً فــى ذلـك بالمنـــهج العــقلانى والنـــــقدى لديكارت. وقد انتهى من هذه الدراسـة

إلى أن ما ورثناه تحت عنوان الشعر الجاهلى قد كُتب فى مرحلة اسلامية متأخرة، وبالتالى فهو مزيف.

يقول طه حسين فى الفصل المعنون "منهج البحث" :

"أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كأنه يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً... فلنصطنع هذا المنهج حيث نريد ان نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء"(١٢).


طه حسين

واستناداً إلى هذا المنهج يقارن طه حسين بين ما عرف بأنه شعر جاهلى وبين لغة القرآن، ثم يطرح سؤالاً أساسياً:

كيف استطاع الشعراء العرب الذين جاءوا من قبائل عربية مختلفة التحكم فى اللغة العربية على الرغم من تباين اللغات واللهجات؟ ... وكيف يمكن تفسير غياب أية علاقة بين اللهجات المختلفة وبين الشعر الوارد لدى القبائل العربية؟(١٣).

ثم يجيب على هذا السؤال:

"إن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها، وتقيدت فى الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو أشعرت فى لغتها، أى أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هى لغة قريش"(١٤).

وبعد ذلك يقارن طه حسين هذا الموقف بالشعر اليونانى القديم وذلك بذكر أمثلة من شعر ولغة اليونانيين والأيونيين. يقول:

ومثل ذلك واضح فى غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة. كان للأيونيين شعرهم الأيونى وأوزانهم الأيونية. ثم لما هيمنت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر الأيونى وأوزانه الأيونية والنثر الأتيكى، وأصبح الأيونيون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع فى أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعون اللغة الأيونية التى هذبها مذهب الأثينيين فى الكلام. فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم. وكذلك فعل العرب بعد الاسلام. عدلوا فى لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها.

ويضرب طه حسين أمثلة أخرى من الشعر الفرنسى

والمصرى للتدليل على وجهة نظره. ثم يتساءل: ماذا عن لغة القرآن؟ ويجيب:

سادت لغة القرآن قبيل الاسلام حيث عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز المجاز. فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة وساد سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الدينى والسياسى جنباً إلى جنب(١٦).

ثم يطرح طه حسين سؤالاً أخر مهماً، وإن كان على سبيل الفرض:

أليس من الممكن أن يكون ما يسمى بالشعر الجاهلى والذى لا يصور حياة العرب ولا عقليتهم ولا دينهم ولا ثقافاتهم فى عصر الجاهلية هو شعر منحول وحمل على العرب القدماء بعد الإسلام؟(١٧).

وجواب طه حسين يكمن فى حقيقة تاريخية، أعنى عادة العرب، فى القرنين الثالث والرابع الميلاديين وفى العصر العباسى، من استعمال الشعر لأغراض تعليمية مثل استعمال الشعر لتوضيح لغة القرآن الصعبة.

يرى طه حسين ان انتحال الشعر لمثل هذه الأسباب لا يعد ظاهرة تخص العرب وحدهم. فهو يدلل على أن انتحال الشعر سُنة

مشتركة بين الثقافات القديمة. فالشعر قد انتحل وألحق بالشعراء القدماء، وانخدع به الناس وأمنوا له. مثال ذلك: الشعر القصصى فى الالياذة والأوديسة لهوميروس أو التاريخ المنسوب إلى هيرودوت، أو ينظر إليهما الآن على أنهما نوع من القصص الخيالى والأساطير ، ولكن معاصروهما قد نظروا إليهما على أنهما حقائق واقعية. وسبب ذلك مردود إلى أن التراث الأدبى الأسطورى فى الثقافة الأوربية والذى جاء عبر الرومان واليونان قد أُفرغ من الأسطورة بفضل النقاد المحدثين الذين استخدموا المنهج العلمى فربطوا بين التاريخ والأدب واللغة والفلسفة، وردوا التراث إلى أصوله العلمانية. وهكذا أفرغ هؤلاء النقاد الأساطير من الطابع الأسطورى استناداً الى تأويلهم للغة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا نادراً ما نعثر على فارق بين تاريخ العرب كما كتبه المؤرخون القدامى مثل ابن اسحق والطبرى وبين المؤرخين العرب المعاصرين، وذلك لأن هؤلاء المؤرخين لم يتبنوا المنهج العلمى، وعقولهم لم تتخلص بعد من الأوهام والأساطير(١٨). ومعنى ذلك أن الأسطورة هى الملمح السائد فى الثقافة العربية.

وبعد ذلك يسجل طه حسين ملحوظاته عن الشعر الجاهلى.

"نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا من الشعر الجاهلى مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون فى ذلك مشقة ولا عسراً، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلى إنما قُدّ على قَدّ القرآن والحديث...

يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق ... أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب"(١٩).

ولهذا يختم طه حسين بأن الشعر بعد الاسلام منحول ليستخدم كأداة سياسية للتدليل على قوة العرب. ومن أجل ذلك اتجه المتخصصون فى اللغة العربية إلى دراسة القرآن لغوياً وإلى البحث عن شواهد تدلل على مصداقية ألفاظه ومعانيه، وتدلل كذلك على أن القرآن عربى ومطابق للغة العربية. ولهذا فقد اقتبسوا بعض الأشعار للتدليل على أن ألفاظ القرآن عربية خالصة ولا سبيل إلى الشك فى عربيتها. ومع ذلك فإن طه حسين ينتهى إلى نتيجة معاكسة إستناداً إلى أبحاثه الهرمنيوطيقية للشعر واللغة. يقول:

"إننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن" (٢٠).

وهذه النتيجة لها مغزى وذلك لسببين: السبب الأول أن أى تأويل للقرآن هو تأويل لفظى. والسبب الثانى أن هذه النتيجة تكشف عن حقيقة مذهلة وهى أن لغة القرآن لغة إنسانية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن طه حسين يزعم أن لغة القرآن هى محاكاة للشعر. وأعتقد أن هذا الزعم هو أول محاولة من هذا القبيل. ومع ذلك فإن هذا الزعم قد أجهضته السلطة الدينية، ودُفع صاحبه إلى تصحيحه فصدر كتابه فى الطبعة الثانية بعنوان "فى الأدب الجاهلى" مع تعديلات وإضافة فصل بعنوان "النثر"، وحذف أجزاء قد تلقى ظلالاً

من الشك علي خلق القرآن وعلى بعض القصص الديني، وهو شك يتضمن انكاراً للقدسية.

وفى رأيى أنه على الرغم من دفاع طه حسين عن المنهج العلمى العقلانى لأعماله فى تأويل الثقافة العربية فإن مفهومه عن الثقافة العربية الحديثة لم يكن صائباً تماماً. فهو فى الطبعة الأولى من كتابه "فى الشعر الجاهلى" يتنبأ بأن مصير العقل العربى هو أن يكون ديكارتياً. يقول:

"وإذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم، وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن فى مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم ... سيفضى غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً، وبأن ندرس آداب الغرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان... فالمستقبل لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء".(٢١).

وأياً كان الأمر فقد أثبت التاريخ عكس ذلك. فكتاب طه حسين، حتى اليوم ، مازال من المحرمات فى نظر الغالبية العظمى من المثقفين العرب. والطبعة الثانية للكتاب دليل كاف وواضح على فشل الرؤية المستقبلية لطه حسين. هذا بالإضافة إلى أن ذيوع إنتشار ظاهرة الأصولية الاسلامية فى جميع مجالات الحياة الإجتماعية فى العالم العربى يشهد شهادة تاريخية على سيادة الأسطورة بديلاً عن اللوغوس (العقل) فى الثقافة الراهنة.

إن المسافة التاريخية بين "الشعر الجاهلى" (١٩٢٦) لطه حسين و "الثابت والمتحول" (١٩٧٤) لأدونيس هى مناسبة فريدة لإعمال نقد غير مباشر. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الكتاب الثانى نقد غير مباشر للكتاب الأول من حيث أنه يكشف عن سلبيات هذا الكتاب، ويقدم تفسيراً علمياً لإجهاض المحاولة المبكرة التى أجراها طه حسين فى محاولته تطبيق المنهج العلمى العقلانى فى فهم وتأويل الثقافة العربية واللغة. فبينما طه حسين، فى تطبيقه للمنهج الديكارتى، قد أنتهى إلى نتيجة مفادها أن مستقبل العقل العربى هو فى أن يكون ديكارتياً بمعنى تبنى المنهج العقلانى فإذا بأدونيس يستجيب استجابة سلبية لرؤية طه حسين المستقبلية بعد حوالى خمسين عاماً. إذ هو يؤكد سيادة الأسطورة على العقل المتمثلة فى سيادة السلفية فى إطار اللغة العربية والفكر، وهو بذلك يعنى سيادة لاعقلانية أسلوب التفكير ولاعلميته اتى يعتبرها مسئولة عن الوضع الراهن للثقافة العربية التى تتسم بأن لديها أزمة ابداع.



أدونيس

وفى عبارة ملهمة يبين أدونيس أسباب الاعتقاد فى أسبقية الاسلام على الجاهلية من وجهة النظر السلفية. فهو يرى ان هذا الاعتقاد ناشئ مباشرة من طبيعة الدوجما ذاتها وليس من السذاجة التى تصورها طه حسين خطأ فى أنها السبب الوحيد للقبول المطلق لصحة الشعر الجاهلى. يقول أدونيس:

"كـان الاسـلام تأسيسـاً لرؤيـا جديـدة ونظـام جديـد ... فللثقافـة العربية نشأة مزدوجة: جاهليـة وإسـلامية. وبمـا أن الاسـلام نهايـة أو خاتمة الرؤيا العربية للحياة والكون، فقد فسرت البداية فى ضوء الدين الاسلامى بحيث أن النهاية صارت هـى نفسـها البدايـة ... فمـا يكـون النهاية لابد من أن يكون البداية أيضاً. إذ هو نفـى لكـل مـا سـبقه، أى مما يناقضـه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة ثانية. الجاهلية تتقدم الاسلام ظاهرياً، لكن الاسـلام يتقدمهـا جوهريـاً. ومـن هنـا لا نعـرف الاسـلام بالجاهليـة ، وإنمـا نعـرف الجاهليـة بالاسـلام، فالإسـلام هـو الأصل الذى يعرف به، وفى ضوئه كل شئ يجئ بدء منه"(٢٢)

وهكذا ينتهى أدونيس إلى أن الثقافة العربية، فى جملتها، دينيـة ودوجماطيقيـة، ومـن ثـم ترفـض الإبـداع. ثـم هـو يربـط بيـن السـمة الدوجماطيقية للغة العربية ومشكلة خلق القـرآن. فمشـكلة الخلـق، فـى رأى أدونيـس. قـد حولـت اللغـة مـن المسـتوى الطبيعـى إلـى مسـتوى الوحى. اللغة الجاهلية هى لغة طبيعية فى حين أن لغة القـرآن ليسـت كذلك. ولهذا فإن اللغة العربية ابتداء من القرآن قد انفصلت عن اللغـة الطبيعية وأصبحت مرتبطـة بـالوحى الالهـى، وبذلـك قطعـت علاقتهـا بالعقل الإنسانى. ومن ثم بزغ تناقض بيـن اللغـة والطبيعـة. فالطبيعـة متغيرة ومتجددة بينما "لغة الوحى" كاملة وثابتة والعقل الإنسانى ملتزم بها. الطبيعة تمثل الامكـان والتغير والنسـبى بينمـا لغـة الوحـى تمثـل الضرورة والثبات والمطلق. والعودة إلى الأصالة هى عودة الـى لغـة الوحى، أى إلى الثبات(٢٣)

ومن شأن ذلك أن يفضى إلى بزوغ مشكلة الزمان فى الثقافة الاسلامية، أو ما يسميه أدونيس "زمن الوحى" الذ يتميز بالثبات والاستقرار. إن الزمن اليونانى (cronos) يخلق ويفنى ما يخلقه، وعلى الضد منه زمن الوحى الذى يقع خارج حركة الميلاد والموت او حركة التغير والصيرورة. إن زمن الوحى أبدى، ولهذا فإنه يحيل المستقبل إلى ماض. ومن ثم يخلق "زمن الوحى" خداعاً بصرياً يبدو معه الماضى وكأنه المستقبل، والمستقبل وكأنه الماضى. إنه يعيد الإنسان إلى الماضى ويضع الماضى فى المستقبل. ومن هنا يصبح المستقبل صورة من الماضى فيتحرك الإنسان ويفكر فى إطار ماض قبلى بالنسبة إلى خبرته الذاتية. أما الحاضر أو الزمن الواقعى فهو مناسبة عابرة تذكر الإنسان بالأبدية. ولهذا فإن الزمن ينفى حياة الإنسان وذاتيته. وقد عبر الغزالى عن هذا التصور فى عبارته القائلة "الدنيا مزرعة الآخرة"(٢٤)

إن مثل هذا الإتجاه يتصور الزمان ليس على أنه متصل وإنما على أنه مكون من لحظات غير متصلة أو من دقائق مستقلة. ويتصور المكان كذلك على أنه جملة نقاط غير متصلة. والمكان مثل الزمان وسيلة لتذكير الإنسان بأن الحياة على الأرض عابرة، وأنها جسر رقيق موصل إلى السماء حيث يتم اللقاء بالوجود الالهى. وينتفى مفهوم العلية لأن الله وحده هو الفاعل والإنسان ليس إلا محلاً لأفعال الله. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الإنسان مكتسب أو "موجود كاسب" بلا إرادة خاصة، إذ هو يكتسبها من إرادة الله. ومن

ثم فالإنسان لا يشارك فى الكشف عن أى مجهول ولكنه يكتسبه من إرادة الله وفعله.(٢٥)

من هذه الزاوية تبحث المجتمعات العربية التقليدية عن جذورها فى الوحى، ومن ثم فهى مرتبطة بالثابت والأبدى وهو الله وليس بالمتحول والعابر وهو الإنسان، لأن التحول يعنى عدم الكمال، ولهذا فالإنسان موجود خارج الحركة التاريخية، وبالتالى فإن الإبداع وإعادة التقييم والإبتكار انحرافات عن الأصول.

التحول إذن يكتسب سمة نافية وهى الانحراف عن الثبات. فالقيم الثقافية والثقافة العربية برمتها لا تتغير التغير المطلوب الذى يجعل الحاضر مختلفاً عن الماضى. والتغير ليس مقبولاً إلا إذا لم يكن إنحرافاً عن الأصول. إنه يجب أن يلتقى مع الماضى، ويحاكى نموذجاً قبلياً. وبهذا المعنى فإن التحول تنمية للثابت. إنه محاكاة وليس إبتكاراً. ورفض التحول يتضمن انحلالاً للإبتكار. فالجديد يعارض القديم (الأصول) ومن ثم فهو مزيف وعابر، وينتج من ذلك أن الثقافة تكرار، تكرار للذكريات والعادات. والذاكرة أساس الزمان، والعادات تعيين للذكريات. والذاكرة تصور المطلق او السماء، والعادات تصور النسبى أو الأرض. والحاق العادات بالذاكرة رمز على الحاق الأرض بالسماء. وإذا كانت العادات حاضرة عابرة فالذاكرة كيان ماض فيتحول الحاضر إلى ماض.

وبهذا المعنى فإن الذاكرة ضد الإبداع ودليلنا على ذلك المغزى الثقافى لأصل لفظ "بدع". يقول أدونيس :

"إن التحول ليس وارداً فى البنية الإجتماعية العربية لتطوير المجتمع وتغييره. بل إن الأمر على الضد من ذلك فقد كان ينظر إلى التحول من قبل الفئات المهيمنة على أنه نوع من الشقاق، وأطلق عليه لفظ محتقر وهو "بدعة" كرمز على الهرطقة. ثم قيل عن المبتكرين إنهم هراطقة، وحورب المتميزون منهم إما باستبعادهم ولعنهم أو بسجنهم وقتلهم. وفى نهاية المطاف كبت أى تيار إبداعى". (٢٦)

وكانت الدوجما هى المركز الذى منه تم رفض الابتكار من حيث أن هذا الرفض هو الأمر الأعظم للمحافظة على الأصول. وقد عبر الخليفة عمر بن الخطاب عن الأصول فى رسالته إلى أبى موسى الأشعرى حيث قال "الحق قديم ... اعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق"(٢٧). ولقد طور هذا القول الإمام الشافعى زعيم السلفيين: يقول: "كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق، وما سواهما هذيان"(٢٨). ثم عبر عنه ابن تيميه وهو مفكر محافظ ومنظر للأصولية الاسلامية الراهنة فى العالم الإسلامى، إذ يقول "كل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً" (٢٩). ثم هو يروج للقول الذائع " من تمنطق فقد تزندق".

إن رفض الابداع مردود إلى المفهوم التقليدى عن الكسب، فالغزالى يقرر أن أفعال العباد مضافة إلى الله خلقاً وإيجاداً، وإلى العبد كسباً ليثاب على الطاعة (القيام بتكليف ما كلف به من أوامر). ويعاقب على المعصية ... فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله.

فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له امتداداً عند مباشرته فيسمى كسباً. ومن ثم فالانسان لا يفعل. وينتج عن ذلك أنه من الخطأ القول بأن الإنسان يخلق، لأن أفعال الخلق تضاف إلى الله وحده الذى خلق الناس وأفعالهم.(٢٠).

إن لمفهوم الكسب، فيما يتعلق بالأفعال، على الصعيد الدينى، مقابلاً فيما يتعلق بالإبداع، على الصعيد الأدبى وهو مفهوم التقليد. فالتقليد كسب لما تم فعله. ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر فى الصياغة وحسب عائداً إلى حصر صفة الابداع فى الله وحده.

إن الدعوة المطلقة إلى التقليد الأعمى للأصول المقدسة يعنى تماماً الرفض المطلق والدوجماطيقى للتأويل، ومن ثم فإن السلفية ضد التأويل بالضرورة، لأن التأويل يعنى الشك ، والشك فى صفات الله ممتنع. إن الإنسان الذى يؤول نصاً قرآنياً بحيث يتناقض مع قصد الله فإنه يرتكب معصية غير قابلة للغفران. ومثل هذا الإتجاه يكشف عن موقف النبى من معارضيه.(٣١)

وهذا الموقف الدوجماطيقى يظهر بوضوح فى علاقة الشعر باللغة. ويقول لنا أدونيس إن السلفيين يزعمون أن الشعر العربى ظاهرة فريدة فى التاريخ. ثم هم يعتقدون أن ما قيل عن شعر الشعوب الأخرى لا ينطبق على الشعر العربى. ولذلك فإن اللغة العربية تفوق جميع اللغات الأخرى. وثمة زعم عند آخرين أن اللغة العربية مثل الله لا يستطيع أن يفهمها أى انسان لأن "النبى هو وحده القادر على فهم لغة العرب" على حد قول ابن فارس.(٣٢)

والشاعر يعيد إنتاج ما هو مطبوع فى عقل الأمة وذوقها. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الشعر هو إعادة انتاج للذاكرة الجمعية أو اللاوعى الجمعى. وكلما كانت إعادة الشاعر أصيلة كان الشعر شعراً. إن عقل الأمة وذوقها عاملان أخلاقيان، ولذلك فإن المدح والقدح هما السائدان فى الشعر العربى.

وتأسيساً على ذلك فإن الشعر، على صعيد النظرية، هو الاقتداء بنموذج الأقدمين. وهو على صعيد الممارسة الإرتباط بالقيم الموروثة التى تركها الأقدمون، أى الارتباط بالسلطة، رمز الحفاظ على هذه القيم والدفاع عنها. وهو على صعيد التعبير، التوحيد بين الاسم والمسمى بحيث يجئ الشعر كالدين مطابقاً للحق. (٣٣)

ثم ينبئنا أدونيس أن اسم الشاعر فى القرآن يقترن بأسماء المجنون والساحر والكاهن ويقترن كذلك بإسم الشيطان. ويعنى هذا الإقتران، عند أدونيس، أن الشعر لا يجئ بالحق. فهو جزء من عمل الشيطان الذى يرى الباطل حقاً والحق باطلاً، والرذيلة فضيلة. وهذا يعنى أن تأثير السحر على الشعر موجود ولكنه لا يتم إلا بإذن الله. وعلى هذا فإن القرآن ليس شعراً، ولكن بعد الاسلام ارتبط الشعر بالقيم الدينية وأصبح أداة فى خدمة الدين. وهذه الوظيفة الجديدة للشعر، بعد الاسلام، مذكورة فى القرآن وفى أحاديث النبى. (٣٤)

وهنا ثمة سؤال هام:

إذا كان التأويل مرفوضاً فكيف يمكن إدخال الهرمنيوطيقا فى اللغة العربية والأدب.

جواب أدونيس غير مباشر. إنه يرجع إلى أصل لفظ الدين فيرى أن الدين لغة. وهذه الوحدة بين الدين واللغة تعنى أن الدين وحى خالد. وهذا الموقف الأدبى منبثق عن الموقف الدينى الذى أسسه التيار السنى.

ويقرر أدونيس أن الهرمنيوطيقا، أى تأويل النصوص المقدسة، تكاد تكون ممتنعة فى الثقافة العربية لأن الدين وحى خالد بينما الفكر أو الفلسفة صناعة إنسانية. وحين نقول بإخضاع الوحى لمنطق الفكر أو الفلسفة نقبل بأن نجعل الوحى عرضة للتغيير الذى قد يقود إلى الإلغاء. ثم إن الوحى كلمة أخيرة، وليس فى الفلسفة كلمة أخيرة. أضف إلى ذلك أن إخضاع الوحى للفلسفة اقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الإنسان. (٣٦)

وهذا يفسر الفارق بين اللاهوت المسيحى وعلم الكلام. فعلم الكلام يتناول الخصائص الالهية للكلمة فى إطار الله وعلاقته بالموجودات. ويقال عن علم الكلام إنه علم التوحيد، أو علم الكلام الاسلامى. وقد نشأ علم اللاهوت فى إطار الفلسفة، أى فى إطار التأويل العقلى والمنطقى للعقيدة الدينية، من أجل فحص معرفة الانسان لصفات الله. وبينما علم اللاهوت، فى صميمه، مستتير بالإضافة إلى دفاعه عن العقيدة فإن الوظيفة الوحيدة لعلم الكلام هى الدفاع عن العقيدة. وحيث أن الثقافة الاسلامية لفظية فقد نشأ علم الكلام وتطور فى حدود التأويل اللفظى. ولهذا فإن أى تأويل لغوى

للنصوص الدينية محكوم عليه بأن يكون فى المستوى اللفظى ، وفى مجال الألفاظ دون مجال الأفكار.

ويختم أدونيس بقوله إن الوحدة بين الدين واللغة والشعر هى الملمح السائد فى الثقافة العربية الكلاسيكية، وقد أفضت إلى النتائج الآتية:

١- الفصل بين اللغة والمعنى، أى بين الشكل والمضمون، ومن ثم فأشكال التعبير فى التراث الشعرى كاملة ويجب احتذاؤها.

٢- ليس الشعر ابداعاً، بل صناعة. ليس الشعر أن يبتكر الشاعر أشكالاً وطرائق جديدة بل أن يستعيد الأشكال الأصلية أو يصنع أشكالاً أخرى تماثلها فيعبر بلغة تحاكى لغة الأصل.

٣- التراث الشعرى قديم مثل تراث الوحى. وهذا يعنى أن الكمال قد تحقق فى هذا التراث مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا يعنى أيضاً أن الكمال وراء الشاعر لا أمامه، أى فى الماضى، وليس فى الحاضر ولا فى المستقبل. وهذا يعنى النفى المطلق لامكان الابداع أو حتى التجديد. ذلك أن المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم وإنما تصبح مسألة أصول ثابتة تظل أكثر جدة من أية محاولة جديدة.

٤- أصبح الفقيه رمزاً على الحضارة العربية، وأصبح الفكر العربى فقهاً. وكل فكر فقهى نقلى بالضرورة. وهذه الرؤية الفقهية قد انطبقت على الشعر. وحيث أن اللغة أصولها مقدسة ومطلقة

وتحققت فى النموذج المثالى وهو القرآن والذى تحقق فى حياة النبى والخلفاء الراشدين فإن الشعر أيضاً له أصوله المطلقة التى تكاد تكون مقدسة ومتحققة فى صورتها المثالية فى الجاهلية وفى بداية الإسلام.

٥- أصبح الفكر العربى معيارياً، أعنى أنه يقيس الحاضر والمستقبل على الماضى دون اعتبار للخبرة والتطور إلى الحد الذى فيه أصبح الحاضر والمستقبل رمزين على الانحلال الانحطاط.(٣٧)

وهذا أفضى إلى بزوغ ملمح هام للشخصية العربية يظهر فى التعبير اللغوى، وأعنى به فصل المعنى عن الكلام. وهذا مردود إلى الاعتقاد بأن المعنى سابق على الكلام. وأن الكلام ليس إلا شكلاً أو تزيناً للمعنى. ويزعم أدونيس ان هذا الملمح يظهر فى ايثار العرب للنثر الشفهى واللفظى لأنه قريب من تقليد الوحى. فاللغة المكتوبة نطق متزمن بالزمان، أى أنها نطق باهت. وعلى الرغم من أن وظيفة الشعر قد تغيرت بعد الاسلام إلا أن شكل الشعر لم يتغير. والدليل على ذلك فصل الكلام عن المعنى، أى الشكل عن المعنى. وهذا يجعل التعبير الشعرى نوعاً من الوحدة بين الكلام القديم والمعنى، والمعنى هو الحقيقة وهو الاسلام وقيمه. وهذا يفسر لنا السبب فى رؤية العرب للشعر الجاهلى من الزاوية الدينية، وذلك لأن معجزة القرآن تستند إلى معجزة الجاهلية. وعندما تحدى القرآن الشعر الجاهلى فإن هذا التحدى يعنى أن القرآن كامل ونموذج للشعر. ومن ثم اكتسب الشعر الجاهلى بعداً دينياً وأدى إلى وعى العربى

بماضيه وبثقافته على أنهما ذات طابع دينى وعليه التكيف معهما. وحيث أن التعبير عن الحقيقة واضح وأن الحقيقة منطقية وعقلانية فإنه ينبغى تجنب الخيال لأنه وسط بين الاحساسات والعقل فلا يفضى إلى معرفة محددة بل إلى الشك. (٣٨)

وأخيراً يعثر أدونيس على المضاد لسيادة الثبات فى الثقافة العربية وهو المتحرر من السلفية وعدم قدسية الماضى، ومن ثم ينبغى دراسة الماضى على أنه جزء من الخبرة الإنسانية والمعرفة الانسانية. هذا بالإضافة إلى ضرورة النظر إلى الإنسان على أنه كائن مبدع وليس مجرد حافظ للتراث. (٣٩) وهذه نتيجة مماثلة لما انتهى إليها طه حسين.

وقد دللت فيما سبق على أن تطور اللغة ليس ممكناً إلا بفضل التحكم التام فى اللغة لأن اللغة نشأت مع نشأة الحضارة. وتحكم اللغة مردود إلى قدرة الإنسان على التحكم فى العالم الخارجى، الطبيعى والإجتماعى. وكلما كان الإنسان عاجزاً عن التحكم فى هذا العالم ضعفت قدرته على التحكم فى اللغة.

والسؤال إذن:

ما هى الوسيلة التى يقترحها أدونيس للتحكم فى اللغة؟

إن منهج أدونيس الفنومنولوجى وتشخيصه لمشكلة الثبات والتحول يبين أن الثقافة العربية قد انعزلت عن جذورها الثقافية. وبدلاً من أن تتطور فإنها قد تراجعت عندما تحجرت وتوقفت عند مرحلة معينة من مراحل التقدم وأعنى بها البداوة القبلية. ومن هنا

انعزلت الثقافة العربية عن العمل والخبرة اللذين هما ثمرة الاحتكاك المباشر بالطبيعة. ذلك أن مفهوم الكسب في الثقافة العربية يتصور العمل ليس على أنه إنتاج بمعنى تغيير الطبيعة وإنما بمعنى استهلاك الطبيعة باعتبار أن الطبيعة هدية الهية. ولذلك فإن العرب يقبلون على استعمال منتجات الحضارة الغربية الحديثة ولكنهم يرفضون المبادئ العقلانية التى تبتكر هذه المنتجات. ومن المعروف عن الحداثة أنها كامنة فى فعل الابداع وليس فى المنتجات ذاتها(٤٠). وهكذا يرفض العرب الحداثة. والذى يرفض الحداثة يرفض التساؤل. وإجراء التجارب، وحرية البحث اللامشروطة، وروح المغامرة فى اكتشاف المجهول.

وقد لوحظ بحق أن العرب ليسوا منخرطين فى الإنتاج التكنولوجى، أى أنهم مغتربون عن صناعة الآلات وليس عن استعالها. والقضاء على عملية التصنيع هو ثمرة نفى التغيير والتجديد بدعوى المحافظة على الهوية الأصلية الكامنة فى الماضى. ومن ثم فإن العلاقة بين العرب والغرب هى العلاقة بين المسستهلك والمنتج. ثم إن تقبل التكنولوجيا الغربية مع رفض القيم الثقافية المرتبطة بها مردود إلى مفهوم العرب عن الثقافة الحديثة. وهذا المفهوم يرد الثقافة إلى التكنولوجيا. وهذا الرد معناه حذف الايديولوجيا من التكنولوجيا، وتفريغ الإنتاج التكنولوجى من مضمونه الثقافى. وهكذا يصدر الغرب التكنولوجيا إلى العرب بعد أن يزيل منها القيم الثقافية الكامنة فيها(٤١). وبذلك تمتنع أية إمكانية فى تمثل أصيل ومبدع للثقافة الغربية، وتبقى علاقة المستهلك/ المنتج بين العرب والغرب فى حالة

توتر. وهذا التوتر يفضى إلى جميع أنواع الأزمات التى تجعل العلاقة بين العرب والغرب علاقة مواجهة على الرغم من التناغم الظاهرى بينهما. ذلك أن العرب يقبلون الاعتماد الاقتصادى على الغرب ويرفضون اجراء حوار ثقافى أصيل.

وعندما يدعو أدونيس إلى التحرر من السلفية فإنه يقع فى تناقضات. التناقض الأول على النحو الآتى: إنه يدعو إلى هدم التراث، أى هدم البنية التقليدية بشرط ألا يمارس هذا الهدم بالإستعانة بأدوات من خارج التراث العربى، بل من داخله، وأن مثل هذا الهدم ينبغى أن يمارس فى إطار العلاقة مع الماضى العربى، ومع التراث العربى ليس إلا. ومع ذلك فإن أدونيس يرى أن تعاملنا مع التراث ينبغى أن يكون جزءً من المستقبل(٤٢).

والتناقض هنا مزدوج. فأدونيس يساوى بين التغيير والهدم. ومن هذه الزاوية فإنه يقف عند مستوى النفى دون أن يتجاوزه إلى مستوى نفى النفى. ثم هو يرفض أيديولوجيا الثبات ولكنه عاجز وغير راغب فى مجاوزة هذه الايديولوجيا إلى أيديولوجيا بديلة ذات رؤية مستقبلية عن التغير. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه يقف عند حد الهدم أو "نفى الـ إيّة" دون ان يتجاوزه إلى إعادة البناء أو "تأليف إيّة" (٤٣). هذه نقطة أما النقطة الثانية فهى أن أدونيس ينشغل بالأصالة وحدها كعامل أساسى فى تطوير الثقافة العربية واللغة، ولكنه لا ينشغل بالديالكتيك الذى يتبناه.

هذا عن التناقض الأول أما عن التناقض الثانى فهو على هذا النحو: إن مفهوم أدونيس عن هدم التراث يفضى إلى تحويل العلاقة

الديالكتيكية بين التراث والحداثة إلى علاقة صورية. ومثل هذا الفكر اللاديالكتيكى يبدو واضحاً فى تسليمه بعدم التوفيق بين متناقضين أحدهما خاص بتطوير اللغة العربية والثقافة من الداخل، أى بالإستعانة بالأصالة، والآخر خاص بالاستعانة بأدوات العصر أو بالأدق الحداثة، أى بالخارج.

والعلاقة بين الأصالة والحداثة علاقة تناقض ذلك أن الأصالة، مع مرور الزمن، تتحول إلى تراث. ولذلك فإن القول بأن الوحدة بين الحداثة والتراث أمر محال هو من قبيل الغاء الديالكتيك.

وهذا من شأنه أن يبرز مشكلة الأصالة والحداثة التى أزعجت المثقفين العرب لمدة قرن تقريباً. لقد أحدث أول احتكاك مع الغرب أزمة ثقافية حادة تكمن فى التناقض بين اتصال مرغوب مع الغرب وانفصال واقعى عنه. وهذا التناقض الذى ظل بلا حل يعود إلى القرن الثامن عشر. وقد أفرز ثنائية مشهورة ومتداولة بين المثقفين العرب وهى الثنائية بين الأصالة والحداثة. وهذه العلاقة بين المفهومين تنطوى على اشكالية لوجود تناقض كامن سببه الرغبة فى الحداثة من غير فقدان الهوية. ومن هذه الزاوية فإن الهوية متناولة فى إطار الماضى وليس فى إطار المستقبل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأصالة مفهوم متداول فى البلدان النامية وهو يعنى الهوية القومية. وحركات التحرر الوطنى، من حيث هى رد فعل ضد الاستعمار، تساوى بين التحرر من الاستعمار والتحرر من الغرب، بدعوى أن الغرب قد اجتثهم من

جذورهم الثقافية. وهذه الثنائية بين الشرق والغرب من شأنها عزل الثقافة العربية عن الحضارة الانسانية، أى عزلها عن الجذور العامة لهذه الحضارة.

وفى إحدى مقالاته يقرر أدونيس أن الشاعر العربى قد يبدع ما يناقض شعر السلف من حيث الشكل والمضمون، ومع ذلك يظل عربياً(٤٤). وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الشاعر العربى قد يتأثر بشعراء أجانب (أوروبيين مثلاً) ومع ذلك يظل محافظاً على ثقافته ولغته العربية. وهذا دليل على أن رأى أدونيس فى اللغة أنها مجرد مستقبل وليست أسلوباً للفكر والحياة معاً. وإذا استمرت اللغة العربية، على نحو ما يرى أدونيس، فى الثبات والتحجر فإنه من الصعب بل من غير المحتمل للثقافة العربية أن تتمثل الشعر فى أية ثقافة أخرى تتميز بالتغير والديناميكية. إن أية محاولة لتطوير اللغة استناداً إلى التراث (الثبات) مصيرها الفشل لأن ثقافة من هذا النوع تخلو من أدوات التطوير.

وقد نتساءل: كيف نفسر المتناقضات الكامنة فى حجج أدونيس؟

فى رأيى أنه يمكن تناول هذه المتناقضات بمنهج أدونيس نفسه أى بالمنهج الفنومنولوجى. وهذا المنهج يستند إلى وصف الظواهر بعد عزلها عن مجال نشأتها. ثم هو منهج يرفض التناقضات الديالكتيكية ولا ينحاز إلا إلى المنطق الصورى وعلى الأخص مبدأ عدم التناقض. ولهذا فإن أدونيس يقع فى تناقضات غير مشروعة مثل التناقض بين تطوير اللغة من داخلها، وتطويرها من خارج التراث

العربى، ومثل التناقض بين اللغة العربية والشعر الأوربى. هـذا بألإضافة إلى ان هذا المنهج مسئول عن غياب أية رؤية مستقبلية لأدونيس. فهو يبحث فى وصف الثقافة العربية من حيث ثباتها وتغيرها بهدف فهمها من اجل تغييرها، وهو فى ذلك لا يستعين بمنهج للتغيير او برؤية مستقبلية للثقافة العربية والأدب العربى، لأن التغيير إنما ينبع، امبيريقياً، من مجتمع متغير(٤٥). والحاح أدونيس على الخبرة والممارسة العملية باعتبارهما المعيارين الوحيدين لاحداث التغيير يكشف عن رؤية غير ديالكتيكية لأنها تفصل الممارسة العملية عن النظرية. وحقيقة الأمر أن الفكر متأثر بالممارسة العملية والعكس بالعكس. هذا بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تتناقض مع تشخيصه للمجتمع العربى من حيث أنه محكوم بالثبات وليس بالتغير.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ثمة سبباً آخر أساسياً لدفاع أدونيس عن التراث والأصالة، ومعاندته فى تأسيس رؤية مستقبلية عن التغير. وأقصد بذلك أبنيته الثقافية العربية، وأبنيته الذهنية ، وانتمائه العرقى للتراث العربى. ثم إنه يعلن، فى أحاديثه وفى مقالاته، عودته إلى جذوره العربية وإلى انتمائه إلى الثقافة العربية(٤٦). وهو بذلك يمنع أى احتمال لإجراء حوار بين الثقافتين العربية والغربية يستند إلى التمثل النقدى والخلاق. وعندما يمجد أدونيس الثقافة العربية والأدب العربى بمعزل عن الثقافة العالمية والأدب العالمى فإنه يمطلق الثقافة العربية. ومن شان المطلقة أن تضعف اللوغوس. ولا أدل على ذلك من قوله بان الشاعر فى شعره

يكون فى حالة إنهيار وهى حالة لاعقلانية(٤٧). ولكنه فى الوقت نفسسه ينصح الطليعة الثورية بنقد الفكر الأسطورى الذى يقف حجر عثرة أمام تنمية الوعى الثورى، ذلك أن هذا الفكر يسهم فى تدعيم ثقافة السلف(٤٨). وهذا التناقض الشيزوفرينى بين القولين يكشف عن أدونيس الشاعر من جهة، وأدونيس الناقد والمفكر السياسى من جهة أخرى.

وعلى الرغم من هذا النقد إلا أنه ليس فى الإمكان إنكار الشجاعة العقلية التى يتحلى بها أدونيس فى أبحاثه النقدية من أجل تعرية جذور التخلف والجمود فى الثقافة العربية.

وهذه المحاولة هامة للغاية ومطلوبة لنشر روح النقد للثقافة العربية القديمة من أجل تحويل هذه الروح إلى تيارات بدلاً من حبسها فى أفراد. ومن شأن هذه الروح النقدية أن تسهم فى إلقاء الضوء على طبيعة الثقافة العربية، وفى النهاية تفرز حركة تنوير عربية مفعمة بتأويلات فى مجالات الدين واللغة والأدب. وهذه الحركة، فى مجال النقد الأدبى، قد تفضى إلى تطوير الثقافة العربية.

يبقى سؤال جوهرى:

هل ثمة أمل فى تأسيس حركة تنوير عربية فى مستقبل الأيام؟ .

للجواب عن هذا السؤال اقتبس بعضاً من توصيات المؤتمر العالمى الأول للتربية الاسلامية الذى انعقد فى مكة عام ١٩٧٧:

إن الغاية القصوى من التربية الاسلامية تكمن فى تحقيق الخضوع التام للـه على مستوى الفرد والجماعة والبشرية برمتها.

ومن أجل تحقيق الغايات القصوى للتربية ينبغى تصنيف المعرفة إلى صنفين:

١- "معرفة أبدية" وهى الوحى الالهى كما هو فى القرآن والسنة وما يشتق منهما مع التركيز على اللغة من حيث هى المفتاح للفهم.

٢- "معرفة مكتسبة" وهى المعرفة الإجتماعية والطبيعية، والعلمية التطبيقية المحكومة بالتطور الكمى والتحولات المحدودة، والتبادل الثقافى بشرط اتساقها مع الشريعة من حيث هى مصدر القيم.

ولب المعرفة مشتق من هذين الصنفين مع أولوية المعرفة الأبدية وعلى الأخص الشريعة التى ينبغى أن يكون تعلمها إجبارياً لكل المسلمين فى جميع مراحل النظام التعليمى. كما ينبغى أن يكون تعلم اللغة العربية هو المحور. ذلك أن الشريعة واللغة هما وحدهما المسئولتان عن المحافظة على الحضارة الاسلامية، وعلى هوية المسلمين (٤٩).

REFERENCES

1- F. Engels, The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man, Moscow 1952.

2- E.B. Tylor, Anthropology, London, Macmillan 1904, pp. 133-134.

3- Lee Benjamin Worf, Language, Truth and Reality.

4- Walter Benjamin, "The Task of the Translator", IIIuminations, ed. Hanna Arendt, New York, Harcourt Brace and World 1968, P. 7.

5- This is particularly demonstrated by the patriarchal nature of language which is influenced by man's most basic ideas about human nature and about man's relation to the universe and his role in society. For example, the words "spinster" ad "bachelor" both refer to the state of being unmarried. However, "spinster" being applied only to women evokes the idea of being rejected and unwanted, while the word "bachelor" marks physical and social attraction.
Dale Spender, Men made Language, London, Routledge & Kegan Paul 1983.

6- Mona Abousenna, "Drama from mythos to Logos", Proceedings of the International Conference of Comparative Drama, Cairo, American University Press 1984, pp. 89-100.

7- Ibid.

8- Anthony Burgess, English Literature, London, Longman 1975, P. 45.
9- Bultmann, Essays - Philosophical and Theological, trans. J. Greig, London, SCM Press 1955, pp. 234-236.
10- Heidegger, Unterwegs Zur Sprache, Pfullingen, Nesku 1959, p. 96.

١١- أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، دار العودة ١٩٧٤، طه حسين، فى الشعر الجاهلى، القاهرة ، دار الكتب ١٩٢٦.

12- T. Hussein, pp. 11-12.
13- Ibid, p. 16
14- Ibid, p. 35
15- Ibid, p. 36
16- Ibid, p. 37
17- Ibid, p. 46

١٨- هذا الملمح قد أكدته المقالات الحديثة للمفكر المشهور والناقد لويس عوض، والمنشورة بمجلة "المصور" تحت عنوان "التاريخ والأسطورة" اكد فيها على هيمنة الأسطورة فى الثقافة العربية على نحو ما هو وارد فى تأويل التاريخ

19- Ibid, pp. 38-39
20- Ibid, p. 77
21- Ibid, pp. 45-46
22- Adonis, pp. 35.

23- Ibid, p. 37
24- Ibid, p. 39
25- Ibid, p. 38
26- Ibid, p. 26-27
27- Ibid, p. 41
28- Ibid, p. 41
29- Ibid, p. 41
30- Ibid, pp. 45-46
31- Ibid, p. 45
32- Ibid, p. 53
33- Ibid, p. 66
34- Ibid, p. 146
35- Ibid, pp. 66-67
36- Ibid, p. 67
37- Ibid, pp. 73-76
38- Ibid, p. 30
39- Ibid, p. 33
40- Mona Abousenna, 'Absolutes and Development in Contemporary Arab Thought', Proceedings of the Second Afro-Asian Philosophy Conference on "Philosophy and Cultures", Nairobi, Bookwise Limited 1983, pp. 55-59.
41- Mona Abousenna, 'Egypt at the Crossroads', Proceedings of the Seminar on "Open-Door Policy and the Egyptian Social System" (Cairo 1984; in print).

42- Adonis, op cit., p. 33
43- Mourad Wahba, Philosophical and Political Essays, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1978.
Mona Abousenna, Violence and System in the English Theatre of the Seventies, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1984.
44- Adonis, 'Poets: Be Authentic to the Extent of Alienation', Al-Thawra, 22 November 1975.
45- Adonis, op. cit., p. 32.
46- M. gaber Al-Anssari, They differ even about the Arabhood of culture', Al-Saiyad, Beirut, 17 April, No. 2059, p. 27.
47- Adonis, Interview, Al-Thawra, 1975.
48- Ibid.
49- Proceedings of the First World Conference on Muslim Education, Vol. I, No. 2, Cambridge, Macmillan 1984.

الفلسفة وأسس الثقافة
فى أفريقيا

ر.ج. نجوروجى
أستاذ الفلسفة بجامعة كنياتا (كينيا)

هذا البحث يتناول العلاقة بين "خلق الإنسان لثقافته وميله إلى موضعتها"، كما يتناول فحص طرفىْ هذه العلاقة بين الثقافات وعلى الأخص فى أفريقيا[1].

نبدأ بالطرف الأول وهو "خلق الانسان لثقافته". وهو غالباً ما يرد فى الدراسات الثقافية، ولكن نتائجه الخصبة موضع تجاهل. ومن شأن هذا التجاهل أن يحيل العبارة المشار إليها إلى مجرد شعار أجوف. أما الطرف الآخر وهو موضعة الإنسان للثقافة التى هى من خلقه فمن الصعب القول أنه موضع اعتراض شائع فى الدرسات الثقافية. ومع ذلك فثمة نتائج بعيدة الأثر تنعكس على العلاقات بين الثقافات. إن هذا الطرف يدلنا على الأسلوب الدوجماطيقى المتزمت الذى يمارسه الإداريون الاستعماريون والارساليات المسيحية لإدخال الثقافة الغربية (السياسة والاقتصاد والدين) فى إفريقيا. وسنشير إلى هؤلاء ومَنْ على شاكلتهم بأنهم "ناقلو الثقافة".

إن سلوك ناقلى الثقافة يشير إلى أن الإنسان بعد خلقه للثقافة يعطيها وضعاً "موضوعياً" كما لو كانت الثقافة، فى عرف الواقعية الساذجة، "موجودة فى الواقع" من غير أية ملامح "ذاتية". قد يقال إن

الثقافة التى ينشرها "ناقلو الثقافة" قد تحولت إلى مؤسسة واكتسبت وضعاً تاريخياً، وأن جذورها "الذاتية" أصبحت فى طى النسيان. وإذا كان ذلك كذلك فمعنى ذلك أن ناقلى الثقافة قد ينظر إليهم على أنهم ضحايا العملية الاجتماعية التى مارسوها من غير أن يكون لديهم بصيرة بالوضع الذاتى للأفكار وأنماط السلوك التى اتسمت بطابع إجتماعى.

وفى بحثنا هذا نحن نتجاوز الجانب الإجتماعى للثقافة ونتجه إلى الجماعة المسئولة عن بزوغ الأفكار وأنماط السلوك التى يموضعها الآخرون. ولهذا فإن الثقافة سواء كانت فى العلم أو فى الفلسفة أو فى الدين ينبغى أن ينظر إليها على أنها من صنع الانسان، أى من ذاتيته. ومن حيث أنها من صنع "ذات" فثمة إمكان للخطأ. وقد تجسد هذا الامكان فى تاريخ العلم واللاهوت. ولهذا يمكن التساؤل عما إذا كان ما تسميه بعض الأديان "وحياً" هو من صنع الإنسان. وما هو بيّن هنا هو أن الكلمات المرتبطة بـ "الوحى" إنما هى منطوق إنسانى. أما إذا قيل إن ثمة شيئاً مجاوزاً للإنسان فى الوحى فذلك متوقف على الفضاء التصورى للإنسان فيما إذا كان يسمح بهذا الذى هو مجاوز للانسان والذى نقول عنه أحياناً إنه "الروح" أو "الله".

وفى تقديرنا أن المسالة الجوهرية لا تكمن فيما إذا كان الوحى قائماً فى "الفضاء التصورى" للناس أو فى "الفضاءات". فمما لاشك فيه أن الفضاءات التصورية المتنوعة يمكن أن تقبل "الوحى" ولكن الطريقة التى يفهم بها "الوحى" إنما هى محكومة بذلك الفضاء. مثال

ذلك: إن التجريبى فى إمكانه قبول "الوحى". ولكن فى إطار فضائه التصورى فإن "الوحى" قد يكتسب دلالات خالية مما هو فائق للطبيعة إذ هو يصفه بألفاظ طبيعية. والهيجلى العقلانى قد يرى الوحى من حيث هو لحظة من لحظات تدخل المطلق فى التاريخ. صحيح أن هذه الترجمة الهيجلية للوحى يصعب معها وضع ما تسميه الأديان "الوحى" فى أية مقولة من المقولات، لأنه يمكن التدليل على أن الاكتشاف العلمى هو شكل من أشكال "الوحى" ، ولحظة من لحظات التجلى الذاتى للمطلق.

ثم إن المسألة الجوهرية هنا ليست فيما إذا كان الوحى قائماً فى القضاءات التصورية للناس، وفى المعنى الذى يكتسبه من جراء وجوده فى هذه القضاءات، وإنما المسألة الجوهرية تكمن فيما إذا كان الانسان يفهم "الوحى" بألفاظ طبيعية أو ميتافزيقية أو فائقة للطبيعة. إن الإنسان، فى نهاية التحليل، هو الذى يقول "هذا وحى". إن المسألة الأساسية تقوم فى أن هذه العبارة يمكن أن تكون كاذبة باعتبار أنها تنبع من الذاتية الإنسانية. ولمزيد من التدليل يمكن التنويه بأننا لسنا مؤهلين لأن نطلق على شئ ما أنه وحى لمجرد أن شخصاً ما يقول ذلك، وإنما نحن "نحكم' على ما نقول عنه "وحى" وعلى ما ننكر أنه كذلك. وفى ذلك كله نحن لا نستطيع أن نتحرر من الخطأ النسبى لأى معيار نطبقه على مفهوم "الوحى".

وهذه المسائل المرتبطة بمفهوم "الوحى" ليس مجالها هذا البحث، وإنما ذكرتها لتبرير القضية القائلة بأن ناقلى الثقافة قد فسرت

نقطة هامة وهى أن هؤلاء الناقلين قد فرضوا "ذاتيتهم"، على إفريقيا وعلى بلدان أخرى فى العالم الثالث ، باسم الدين والسياسة السليمة والاقتصاد. هذه الذاتية التى ظُن أنها موضوعية قد اتضح، بفضل التفكير الفلسفى، أنها تموضع للذاتية. وهذه بصيرة فى حاجة إلى وقت لكى تتمثلها افريقيا وغيرها من البلدان. صحيح أنه قد مرت بالأفريقى لحظات موضع فيها الأبنية التى ورثها من ناقلى الثقافة. بل إنه، فى هذه اللحظات، قد اتجه إلى البحث، خارج ذاتيته، عن معايير المعرفة بل عن معايير الأحكام الخلقية والجمالية (١). وهنا نود الإشارة الى عدم تغيير المقررات الدراسية التى لا معنى لها، وإلى المحافظة على المذاهب القانونية التى تعكس ثقافة "ناقلى الثقافة"، والفلسفات الاقتصادية والسياسية التى هى فى صميمها فلسفات رأسمالية.

والآن ثمة مقاومة متصاعدة ضد تأثير هذه الثقافة. وثمة عوامل عديدة أسهمت فى هذه المقاومة. أولاً: إن الاستقلال السياسى لأفريقيا قد أفضى بالأفريقيين إلى ممارسة "الابداع" فى تسيير شئونهم وفى استعادة أصالتهم الثقافية. ثانياً: ثمة فكر عدوانى متصاعد ضد التراث الاستعمارى (٢). ثالثاً: بزوغ فلسفة نقدية فى أفريقيا تبحث عن فلسفة إجتماعية وسياسية بديلة. وقد تعلمت الفلسفة النقدية الغوص فى الذاتية الافريقية وتأسيس فلسفات جديدة للتنمية الأفريقية.

ومما هو جدير بالتنويه أن المفكرين الافريقيين وهم يبحثون عن فلسفات جديدة لم يفكروا فى عزل أنفسهم عن الآخرين أياً كانوا. ويبدو أنهم على بصيرة بأن غوصهم فى ذاتيتهم لا يعنى رفض

التأثيرات والأفكار الخارجية، بل يبدو أنهم يرون أن ما هـو جوهرى ليس رفض استعارة الثقافة ولكن التأكد من أن ما يؤديه الأفريقى ينبـع من ذاتيته سواء كانت حركة مبدعة أو فعل مستورد أو فعل مصدر.

فـإذا ألقينـا نظـرة، فـى هـذا الإطـار، علـى الفلسـفة الإجتماعيـة لكوامـى نكرومـا فـى كتابـه "مذهـب الوعـى" فإننـا نلحـظ أنــه يمـزج الماركسية بالفلسفة الأفريقية. فنكرومــا مـن الوجهـة الميتافيزيقيـة (أى رأيه فى الوجود) مـادى، إذ هـو يـرد جميـع الموجـودات إلـى المـادة. ومن هذه الوجهة الماديــة فـإن نكرومـا ينبـذ المراتـب الالهيـة إذ نحـن متساوون من حيث أصلنا المادى. وهكذا يستنبط نكروما المساواة مـن الميتافزيقـا. والمســاواة ، مــن الوجهــة الاجتماعيـــة، تصبـــح هـــى الاشـتراكية، ولكنـه يفـترق عـن الماركسـية الشـائعة فـــى القـول بـأن الكوميونــات الأفريقيــة التقليديــة تواكــب الاشــتراكية، وأن الطريــق الأفريقى إلى الاشتراكية يتم بالإصلاح وليس بالثورة. ونيريرى زعيم تنزانيا يؤكد أن الاشتراكية لا يلزم أن نصل إليها عبر الرأسمالية على نحو ما يرى ماركس. ونيريرى ينشد تأسيس الاشتراكية عبر الأسـرة لأنها فى رأيه تمثل قيمة تراثيــة. ولكـن علـى الرغـم مـن أن نـيريرى يؤسـس الاشـتراكية علـى الأسـرة إلا أنـه منفتـح علـى طــرق أخــرى لتحقيق الاشتراكية طالما أنها متجاوبة مع الواقع التنزانى. وكان لزاماً عليه أن يغوص فـى النظريـة الماركسـية ليعـرف عمـا إذا كـان ممـن الممكن تحقيقها فى تنزانيا.

أمـا سـنجور فهـو أكـثر تلفيقيـة فـى فلسـفته الإجتماعيـة وعلـى الأخص فى كتابـه المعنـون "عـن الاشـتراكية الافريقيـة" حيـث يمـزج الإنسـانية الماركسـية بفلسـفة الأب اليسـوعى تيـار دى شـاردان وبالكوميونات الأفريقية التقليدية.

إن ما هو مهم فى هذا العرض الموجز للمواقف الفلسفية لكـل من نكروما ونيريرى وسنجور ليـس مـدى صـدق مواقفهـم، ذلـك أننـا لسنا منشغلين بنقد أعمالهم نقداً فلسفياً. فكل ما نريد الإشـارة إليـه هـو أن بزوغ الذاتية فـى الفلسـفة لا يعنـى تجـاهل المفكريـن الآخريـن أيـاً كانت مكانتهم. ولذلك فإن القول بأن الإنسـان يخلـق الثقافـة ينبغـى ألا نفهمه على أن الإنسان يجب ألا يتعلم مـن خـبرات الآخريـن . ورأينـا هنا أنه إذا استعار الإنسان من الآخرين فيجـب أن يكـون علـى وعـى بأن ما يستعيره هو أيضاً من خلقه، وتعبـير عـن ذاتيـة معينـة، وليـس عن شئ موجود هناك لكى يتمثله عقلياً.

وهذا يفضى بنا إلى القـول بـأن مـن حـق أفريقيـا وغيرهـا مـن دول العالم الثالث أن تنحاز إلى الصـور المتباينـة للذاتيـة وتختـار مـن بين الفلسفات والأيديولوجيات الأخرى ما يتفق وذاتيتها أثنـاء صياغـة فلسفتها وأيديولوجيتهـا. وعندمـا تقـف الشـعوب الأفريقيـة علـى أرض الذاتيـة الصلبـة فـإن عليهـا أن تموضـع الأديـان والفلسـفات والايديولوجيات بالمعنى الوارد سابقاً. وعندئذ لن تجد نفسها فى حاجة إلـى أن تكـون مسـيحية أو ماركسـية أو اسـلامية أو رأسـمالية. فثمـة حاجة إلى عزلة ثقافية فى مواجهة الأديان والايديولوجيـات حتـى فـى

مواجهة ما نطلق عليه الثقافات والأديان الافريقية التقليدية. وقد أشار فيلسوف غانا الشهير كواسى وريدو فى كتابه المعنون "الفلسفة وثقافة افريقية"(٣) إلى نقاط الضعف فى السلفية: مثال ذلك: ما هو فائق للطبيعة وما هو سلطوى. وإذا كنا نعفى تراثنا من النقد فلماذا لا نعفى الماركسية والمسيحية والاسلام والرأسمالية؟ فإذا كان علينا نحن الفلاسفة، أن ننجز مهمتنا الفلسفية ، فليس من حقنا أن نضفى القداسة على أى شئ لأن إضفاء القداسة مطلب إنسانى نابع من ذاتية معينة، ومفتوح للنقد الفلسفى.

ما هو أساس حكمنا على هذه الايديولوجيات والأديان ؟ على الأقل ثمة أساسان حيويان لابد من التنويه بهما. أولاً: أساس ابستمولوجى لفحص مطالب هذه الايديولوجيات والأديان فى إطار منطق ألفاظها، والمضمون المعرفى لهذه القضايا والتى تعبر عنه هذه الألفاظ، وتبرير ما تؤكده كل واحدة من هذه الايديولوجيات والأديان والفلسفات. ثانياً: أساس أخلاقى لمعرفة ما إذا كانت هذه الأيديولوجيات والفلسفات والأديان تنمى الحياة الخيرة للبشر الذين يعانون من الفقر المادى المهدد للوجود الشخصى لهؤلاء البشر المقيمين فى أفريقيا وفى بلدان أخرى من العالم الثالث. وفى مواجهة هذا الموقف المحزن لابد من البحث عن الفلسفة أو الديانة أو الايديولوجيات الملائمة والمؤثرة فى تنمية حياة أفضل فى هذه البلدان.

نحن فى حاجة، على الأخص، إلى فلسفة تسمح بالتغلب على ما يبدو أنه حتمية صارمة او على "الأشكال المصطنعة" على حد تعبير "الفلسفة الوجودية"، والتى يمكن أن تكون موضع تغيير. إن الفلسفة المطلوبة لابد أن تكون فلسفة أمل مدعمة بجهد متواصل لا يكل ولا يمل من أجل البحث عن موضوع هذا الأمل.

وإذا أمكن لهذه الفلسفة أن تتغلب على المشكلات المذكورة آنفاً فإنها لابد أن تنشد تعاون الدول الأفريقية برمتها من جهة، والتعاون مع بلدان العالم الثالث من جهة أخرى، لمواجهة القوى العظمى التى تود أن تطمئن إلى أن اقتصاد وسياسة وايديولوجيا العالم الثالث يسير على هواها... إننا فى حاجة إلى ثقافة إنسانية للعالم الثالث تسمح له بمنافسة القوى الأعظم تكنولوجياً وإقتصادياً، وبذلك نحقق توازناً سياسياً واقتصادياً وتكنولوجياً، فنضمن توزيعاً عادلاً للمصادر الطبيعية، ومشاركة أكثر لمتع الحياة مثل المعرفة والقيم الخلقية والجمالية، وهى المتع التى من العسير الاحساس بها فى إطار نقاط الضعف المذكورة آنفاً.

وهذه الدعوة إلى توحيد العالم الثالث تتوقف على الاعتقاد بأن التناغم العرقى والعنصرى والدينى لا يصلح أن يكون أساساً ملائماً للبقاء فى العالم الحديث. علينا أن ننسى أصولنا العرقية والعنصرية من أجل غاية مشتركة وهى العمل على بقاء النوع الإنسانى وتحسين ظروف الحياة.

REFERENCES

1- R. J., Njoroge, "The Meaning of life in the African Social Context" in Dialectics and Humanism No. 2, 1981 P. 115.

2- Okot Biteks article on "On Culture, Man and Freedom", in Philosophy and Cultures by H. Odera Oruka & D. A. Masolo (Eds.) (Bookwise Limited, 1983). This book constitutes the proceedings of 2nd. Afro-Asian Philosophy Conference, held in Nairobi in 1981.

3- Kwasi Wiredu: Philosophy and an African Culture CUP, 1980 (first chapter).